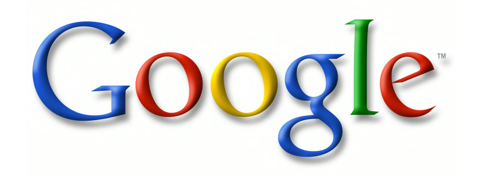
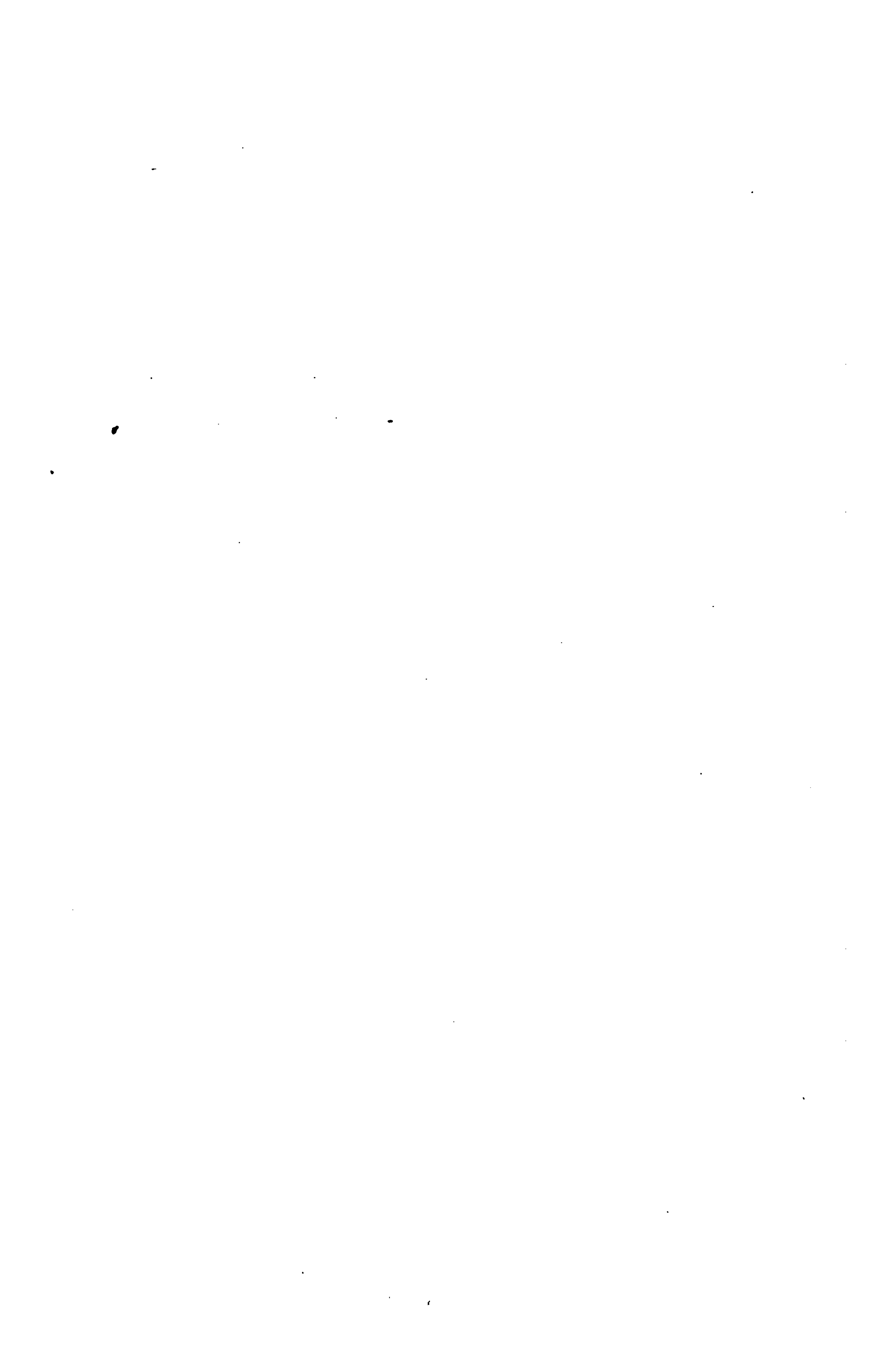




)1. b.
239.





Die Ehe

des

Propheten Hosea,

nach Hosea I—III,

von

J. H. Kurtz,
der Theol. Doctor und ordentl. Prof. zu Dorpat.

Dorpat,
Verlag von E. J. Karow, Universitätsbuchhändler.
1859.

Gedruckt bei Heinr. Laakmann in Dorpat.



A. Das erste Stadium der Ehe.

(Hosea I. II.)

Die Frage, ob die nach Hosea K. 1—3 von Jehova diesem Propheten anbefohlene, und von ihm im Gehorsam gegen Gottes Wort eingegangene Vermählung mit einem Hurenweibe als eine wirklich und äußerlich vollzogene angesehen werden könne oder müsse, bedarf und fordert, wie mir scheint, bei dem ziemlich einseitigen Stande der darüber in den letzten Decennien gepflogenen Verhandlungen, die fast alle gegen die realistische und für die idealistische Auffassung entschieden haben, dringend eine erneuerte Untersuchung, welche auch einmal wieder das Gewicht der entgegenstehenden Momente eingehend würdigt und gebührend geltend macht. Nachdem Hengstenberg in seiner Christologie[1]) mit einer überschüttenden Fülle wenig stichhaltiger Gründe die realistische Deutung als auf allen Seiten unverständig und unmöglich zu erweisen und den Bericht unsres Propheten in K. 1—3 als ein innerliches, visionäres Erlebniß darzuthun sich bemüht hat, nachdem Maurer[2]), Hitzig[3]) und Simson[4]) in ihren Commentaren energisch die allegorisch-parabolische Fassung als allein zulässig preconisirt, Ewald[5]) und

1) Christologie des A. T. 2. Aufl. I, S. 183—331. Berl. 1854.
2) Commentar. in Vet. Test. Vol. II, p. 198 sqq. Lps. 1836.
3) Die zwölf kl. Prophet. erklärt. 2. A. Lpz. 1852.
4) Der Prophet Hosea, erklärt und übersetzt. Hamb. 1851.
5) Die Propheten des alten Bundes erklärt. Stuttg. 1840.

Umbreit[1]) dagegen zwei neue, halb realistische und halb idealistische Deutungen aufgestellt haben, die beide gleich haltlos sind, und nur ein einziger Ausleger, von Hofmann, wieder ausschließlich auf die realistische Auffassung zurückgegangen ist[2]), dabei leider jedoch von Hengstenberg's unbegründeten Voraussetzungen so viel mit herübergenommen hat, daß auch seine ohnehin sehr summarische Behandlung des Gegenstandes als ungenügend und zum Theil verfehlt angesehen werden muß, bedarf wohl ein Versuch, wie der vorliegende, keiner ausführlichern Rechtfertigung. Wenn ich nun bei der Bekämpfung der gegnerischen Gründe und Einwände mich vorzugsweise an Hengstenberg's Erörterungen halte, so ist dies durch den Stand der Dinge gefordert, indem er unter Allen am Ausführlichsten, Eingehendsten und Allseitigsten die von mir als einzig zulässig erkannte Auffassung bekämpft hat. Ich durfte dabei auch nicht einmal diejenigen seiner Gegengründe, welche die übrigen Bestreiter als nichtig preisgegeben und zum Theil selbst bekämpft haben, unberücksichtigt lassen, da er sie in der zweiten Auflage seiner Christologie alle wiederholt hat, und auch Hävernick in seiner Einleitung[3]) mit großer Zuversicht darauf pocht, „daß Hengstenberg's Beweisführung bis jetzt unwiderlegt geblieben sei“, — „denn die Einwendungen von Hofmann, fügt er nicht minder zuversichtlich hinzu, sind der Art, daß sie wohl kaum auf dem Namen von Gründen im eigentlichem Sinne Anspruch machen dürften“. Doch werde ich natürlich auch auf die übrigen Bestreiter, wo sie neue Momente beibringen, besonders auf Simson, den besonnensten und umsichtigsten unter ihnen, die gebührende Rücksicht nehmen.

Der Befehl Jehova's an Hosea, ein Hurenweib zu ehelichen, erging an denselben gleich im Anfange seiner prophetischen Wirksamkeit, oder vielmehr: dieser Befehl fiel mit seiner Berufung

---

1) Prakt. Commentar über die Proph. d. A. Bundes. Bd. IV, Hamb. 1844.

2) Weissagung und Erfüllung im A. u. N. T., Nördlingen 1841, I. 265 ff.

3) Handb. der hist. krit. Einleitung in d. A. T. Bd. II. Abth. II, S. 287. Erlg. 1844.

zum Prophetenamte zusammen (K. 1, 2), und die Ausrichtung desselben war der Anfang seiner prophetischen Wirksamkeit selbst (K. 1, 3 ff.). Dieselbe begann nach der Ueberschrift des Buches (K. 1,1) zur Zeit, als Usia über Juda, und Jerobeam II. über Israel herrschte. Auf ungefähr dieselbe Zeit weist auch der Inhalt der Weissagung, namentlich K. 1, 4 hin, denn dieser Ausspruch verkündigt den unmittelbar nahe bevorstehenden Untergang des Hauses Jehu's.

Hosea lebte und wirkte ausschließlich im Reiche Israel und nur gelegentlich geht er auch etlichemal auf die Gegenwart und Zukunft des südlichen Bruderreichs ein. An zwei todtbringenden Schäden krankte aber schon vom Momente seiner Entstehung an das nördliche Reich: Abfall vom Hause Davids auf Zion und Abfall vom Hause Jehova's auf Moriah, — oder objectiv ausgedrückt: Mangel eines legitimen (theokratischen) Herrscherhauses, und Mangel einer legitimen Cultusstätte. Durch den Abfall vom Hause Davids erhielt das Reich seine Existenz; durch den Abfall vom Hause Jehova's sollte sie aufrecht erhalten werden. So konnte das Reich nicht bestehen, ohne diese Schäden zu nähren und zu pflegen, und doch konnten auch diese Schäden nicht bestehen, ohne den Untergang des Reiches herbeizuziehen. Der Mangel eines legitimen Herrscherhauses bedrohte das Reich stets mit Revolution und Anarchie. Königsmord folgte auf Königsmord; eine Dynastie stürzte nach der andern, durch die andre. Und in der Regel war, wie es unter so desolaten Umständen kaum anders möglich war, eine Dynastie immer verworfener als die andre, ein König fast immer gottloser als der andre. Natürlich lösten sich unter solchen Umständen alle Bande der Ordnung, des Rechtes und der Sittlichkeit im Innern des Reichs; und nach Außen hin wurde die politische Stellung desselben immer schwächer und unhaltbarer. Noch verderblicher aber als durch den Mangel eines legitimen Herrscherhauses wurde der Abfall vom Hause Davids durch den Mangel einer legitimen Cultusstätte, die er nach sich zog, indem dadurch auch der religiöse Halt und mit ihm jede Schutzwehr gegen die einreißende Unsittlichkeit, jede reformatorische und regeneratorische Treibkraft verloren ging. Jerobeam I., der Stifter des Reiches, glaubte, um demselben Haltung

und Dauer zu geben, seinen Unterthanen die Theilnahme am Tempelcultus untersagen zu müssen, weil er erkannte, daß die poltische Spaltung nicht von Bestand sein könne, wenn sie nicht zugleich auch durch eine religiöse Spaltung verstärkt und befestigt werde, weil er befürchtete — und gewiß nicht ohne Grund, — daß die Fortdauer der religiösen Einheit über kurz oder lang nothwendig die Wiederherstellung auch der politischen Einheit nach sich ziehen werde. Zwar der Jehova-Dienst sollte nicht abgeschafft werden, sondern nur der Tempeldienst. Und um ihn zu ersetzen, wurde der Kälberdienst eingeführt und an den beiden Grenzen des Reiches zu diesem Behufe, zu Dan und Bethel, goldene Kälber als Symbole Jehova's aufgestellt. Diese Neuerung war nach vier Seiten hin äußerst verderblich: 1) Sie war faktisch eine Lossagung von Jehova, der schon im dekalogischen Grundgesetze ein solches Quid pro quo auf das strengste verpönt hatte, — eine Lossagung vom Jehovaglauben, von Jehova's Bund, von Jehova's Verheißungen, die Jehova's Zornes- und Gerichtseifer über Land und Volk wecken und herbeiführen mußte. 2) Ihre Einführung zog die Auswanderung der meisten Leviten und überhaupt aller theokratisch Gesinnten im Lande nach sich, beraubte also den Staat seiner besten und edelsten Bewohner, entzog ihm das Salz, das ihn vor Fäulniß und Verderben allein noch zu bewahren im Stande gewesen wäre. 3) Das heuchlerische Wesen der neuen Religion, das nur Schein und Lüge statt Kraft und Weisheit darbot, war nicht im Stande, einen sittlichen und religiösen Halt für das Staats-, Volks- und häusliche Leben darzustellen; vielmehr beförderte es positiv die Unsittlichkeit nach allen Seiten hin. Und endlich 4) konnte sich dieses neue Religionswesen in seiner heuchlerischen, lügnerischen Halbherzigkeit, in seiner schwankenden, haltlosen Stellung zwischen Jehovadienst und Naturdienst auf die Dauer nicht in der allerdings anfänglich beabsichtigten Abgeschlossenheit gegen den Baalsdienst behaupten. Vermöge des verführerischen Reizes der Naturreligion, die jetzt noch auf dem Gipfel ihrer Blüthe stand, mußte dieselbe, nachdem durch den Kälberdienst eine Bresche in die streng-geschlossene Geistes-Religion des Jehovismus gebrochen war, immer unaufhaltsamer eindringen, immer ent-

schiedener, immer ausschließlicher sich geltend machen. Der Kälberdienst mußte als das, was er seiner Natur nach war, sich auch in der Erscheinung bethätigen, als Mittel- und Uebergangsglied zum eigentlichen Natur- oder Baalsdienste, dessen Unzuchtsgräuel dann die sittliche Vergiftung des Volkslebens vollenden mußten.

Der Abfall der zehn Stämme vom Hause Davids fällt unter einen zwiefachen Gesichtspunkt. Einmal war er eine wohlverdiente Strafe für das Haus Davids, und insofern von Gott nicht nur zugelassen, sondern auch gewollt und herbeigeführt (1. Kön. 11, 31 ff.). Von Seiten des abfallenden Volkes war aber nichtsdestoweniger der Abfall eine unberechtigte, widergöttliche That. Denn die widergöttlichen Motive alten Hasses und tief gewurzelter Eifersucht gegen den bevorzugten Bruderstamm Juda, sowie untheokratisch sündhafte Sonderungs- und Selbstständigkeitsgelüste spielten die Hauptrolle dabei. Indem sie sich vom Hause Davids lossagten, dem Gottes Wahl, Berufung und Verheißung ewigen Bestand und die Mittlerschaft der Heilsentwicklung zugesagt hatte (2. Sam. 7), sagten sie sich zugleich auch von Jehova los. Ihr Abfall war, obwohl Jehova ihn für seine Zwecke, nämlich zur Züchtigung des Hauses Davids benutzte und verwandte, doch ein Majestätsverbrechen gegen den Gesalbten Jehova's, und somit gegen Jehova selbst.

Aber dennoch hatte das erste ephraimitische Königsgeschlecht, das Haus Jerobeams I, dadurch daß es zum Organe göttlicher Züchtigung für David's Haus berufen war, ein gewisses Maaß von göttlicher Berechtigung, von wenigstens negativer Legitimation seitens Jehova's. Diese spricht sich 1. Kön. 11 darin aus, daß ein Prophet Jehova's, Ahia, dem Jerobeam sein Königthum über die zehn Stämme weissagt und es ihm symbolisch verbürgt und versiegelt, — ja noch mehr, derselbe Prophet verheißt ihm sogar im Namen Jehova's (v. 38) relativen Bestand seines Reiches und Hauses. Falls er und seine Nachkommen, verheißt ihm Ahia, in Jehova's Wegen wandeln würden, wie David gethan, so werde auch ihm Jehova ein beständiges Haus bauen, wie er David es gebaut habe. „Und ich will den Samen David's um deßwillen demüthigen, doch nicht ewiglich.“ Also bloß bedingungsweise, und

bloß relativen Bestand verbürgt der Prophet ihm, — ohne Zweifel bis zu dem Höhepunkte in der Geschichte des davidischen Hauses, wo nach der Verheißung dessen Königthum zu seiner höchsten und ewigen Vollendung gelangen soll [1]. Doch an die Erfüllung dieser Verheißung war nicht zu denken, denn vom ersten Tage seiner Regierung an schlug Jerobeam ungöttliche Wege ein, und seine Nachfolger trieben es noch schlimmer als er. So verscherzte Jerobeams Haus das Maß göttlicher Legitimation, das ihm anfänglich gegeben war, und verlor die Aussicht auf eine den göttlichen Heilsgedanken sich harmonisch einfügende Zukunft. Schon im vierten Gliede ging es unter. Das Princip der Legitimität war selbstmörderisch durch ihn selbst vernichtet worden, die Illegitimität, die Revolution und Usurpation gewann die Oberhand. Jerobeams dritter Nachfolger Ela wurde mit seinem ganzen Hause von seinem Stallmeister Simri ermordet, aber auch dieser behauptete den usurpirten Thron nur sieben Tage lang, indem der Feldherr Amri, Ahabs Vater, ihn stürzte. Ahabs Haus, dem alle, auch die negative Legitimation seitens Gottes fehlte, gerieth durch seine unheilvolle Verbindung mit dem phönizischen Königshause in gänzliche Lossagung von Jehova. Der Jehovadienst wurde auch nicht einmal mehr in der Form des Kälberdienstes geduldet, sondern offener Baalsdienst als Staatsreligion eingeführt. Und obwohl es, besonders durch die Propheten Elias und Elisa geweckt und genährt, an bessern Regungen und Elementen in Ahab und seinen Nachfolgern nicht ganz und gar fehlte, vermochten diese doch nicht das eingedrungene Gift zu bewältigen. Zur Ausrottung des Hauses Ahabs wurde daher Jehu von Jehova bestellt. Im

1) Doch hätte, falls Jerobeams Haus der ihm gestellten Bedingung entsprochen hätte, auch wohl früher noch der scheinbare Widerspruch zwischen Ahia's und Nathan's Verheißung sich ausgleichen können, — in einer Weise, die dem Hause Jerobeam's dauernden Bestand gewährte, und doch die Rückkehr der getrennten Bruderreiche unter die Einheit des Königthums zuließ. Was die Verschwägrung des Hauses Josaphat's mit dem Hause Ahab's vielleicht anbahnen sollte, aber nicht zu erzielen vermochte, weil die Basis dieser Verschwägrung widergöttlich war, — hätte vielleicht, wenn Jerobeam's Haus der ihm gestellten Bedingung entsprochen, unter Mitwirkung der göttlichen Vorsehung, durch eine Erbtochter oder dergleichen Eventualitäten erzielt werden können.

Auftrage Elisa's salbte nämlich ein Prophetenschüler ihn zum Könige über Israel (2 Kön. 9, 6 ff.) Aber auch Jehu vermochte es doch nicht über sich, die Politik Jerobeams zu verlassen, und seinen Unterthanen wieder den Tempeldienst in Jerusalem zu gestatten. Der Kälberdienst vielmehr sollte wie zu Jerobeam's Zeiten ausschließliche Staatsreligion sein. Aber allerdings den Baalsdienst rottete er schonungs- und rücksichtslos aus, und nach dieser Seite hin eiferte er mit glühendem Eifer für die Ehre Jehova's. Und auch dies schon wird ihm in Gnaden angerechnet. Unter der 41jährigen Regierung seines dritten Nachfolgers Jerobeam II. ersteigt sogar das Reich den Gipfel seiner Macht und Blüthe, — aber nur um bald nachher um so jäher von dieser Höhe herabzusteigen und seinem Untergange unaufhaltsam entgegen zu eilen. Denn so gründlich auch Jehu den Baalsdienst auszurotten bemüht gewesen war, konnte diese Reformation doch nicht von bleibendem Erfolg begleitet sein, weil sie auf halbem Wege stehen geblieben war. Auch der Baalsdienst, gegen dessen Wiedereinreißen der restituirte Kälberdienst kein hinlängliches Schutzmittel darzubieten vermochte, fand, wie wir eben aus der Weissagung unseres Propheten erfahren, in ganzem Lande wieder offenen Eingang. Und wie sehr trotz der äußerlichen Blüthe dennoch innerlich die Zustände des Reiches unter diesem Könige unterhöhlt und zerfressen gewesen sein müssen, zeigte sich sogleich nach seinem Tode. Denn sein Sohn Sacharja konnte erst nach 11jähriger Anarchie [1] den väterlichen Thron besteigen und auch dann nur sechs Monate lang ihn behaupten. Er wurde ermordet, und mit ihm erlosch Jehu's Geschlecht. Nun folgte Königsmord auf Königsmord und 50 Jahre nach Sacharja's Tod zerstörten die Assyrer das Reich.

K. 1—3 bildet den ersten Haupttheil unsres prophetischen Buches. Er gliedert sich in drei Abschnitte, deren gemeinsames Thema ist: Die Ehe Jehovas mit dem abgöttischen Israel abgebildet durch die

1) Die Wirklichkeit dieses Interregnums, welche von Ewald, Thenius u. A. bestritten worden ist, haben Simson l. c. S. 13 ff. u. Hengstenberg S. 200 anerkannt und erwiesen.

Geschichte der Ehe des Propheten mit einem Hurenweibe. Die drei Abschnitte sind drei Variationen desselben Themas:

1) K. 1,1 — 2,3. Der Prophet nimmt auf Gottes Geheiß ein Hurenweib zur Ehe, indem er zugleich ihre in der Hurerei erzeugten Kinder zu sich nimmt (adoptirt). Er zeugt aber auch selbst mit ihr drei Kinder, die er mit Unglücksnamen belegt, als Verkündiger der göttlichen Gerichte, welche dem damaligen in Abgötterei erwachsenen Geschlechte Israels bevorstehen. Nach Vollziehung dieser Strafgerichte soll sich aber auch die göttliche Erbarmung wieder geltend machen, wo dann die Unglücksnamen in Segensnamen sich verwandeln.

2) K. 2, 4 ff. Dieser Abschnitt führt die Anwendung und Ausdeutung der im vorigen Kapitel beschriebenen Ehe des Propheten auf die Ehe Jehovas mit Israel noch weiter aus, und zwar so, daß, um mit Rückert zu reden[1], das bedeutende Paar im bedeuteten verschwindet, und Israel unverhüllt und in eigentlicher Gestalt als das Urbild des buhlerischen Weibes erscheint. Die Verlassenheit, Noth und Hülfslosigkeit, in welche das Weib geräth, nachdem der Gemahl seine fürsorgende Hand von ihr gezogen, bringt sie zur Erkenntniß und Bekehrung, wobei Jehova ihr liebend entgegenkommt und von Neuem sich mit ihr verlobt zu ewigem, fortan unstörbarem Liebesbunde.

3) K. 3. „Das bedeutende Paar kehrt zurück zu neuer Beziehung". Der Prophet sucht sein entlaufenes und verstoßenes, in Noth und Elend lebendes Weib auf, versorgt sie, um sie nicht umkommen zu lassen, aber doch auch zugleich sie in heilsamer Zucht zu erhalten, mit dem nothdürftigsten Lebensunterhalte, und hält sich selbst auf längere Zeit fern von ihr, um sie, die nun weder buhlerischer noch ehelicher Gemeinschaft genießt, durch Entbehrung zu bessern und zu bereiten für die volle Wiederherstellung des ehelichen Bundes. Diese Detentionszeit ist ein Bild der Zeit, wo Israel von Jehova zeitweilig verworfen, weder wahren noch falschen Cultus

1) Hebräische Propheten übers. und erläutert. Erste (und einzige) Lieferung, Lpz. 1831, S. 46.

hat, weil ihm der letztere verleidet ist, und zu ersterm ihm durch Gottes Gericht die Mittel entzogen sind.

Diese drei Variationen des Themas, wie sie in den drei Abschnitten vorliegen, kann man in der Kürze auch so unterscheiden:

1) Die Prophetenkinder als strafende Zeugen gegen ihre Adoptivbrüder, die Hurenkinder.

2) Die Prophetenkinder als strafende Zeugen gegen das sich erneuernde hurerische Treiben ihrer Mutter.

3) Der Prophet selbst als strenger und doch liebender und erbarmender Zuchtmeister seines ehebrecherischen Weibes.

Hengstenberg (S. 207) bringt die Hauptansichten über das Verständniß unsres Berichtes unter die anschaulichen Rubriken: 1) wirklich und äußerlich, 2) nicht äußerlich und nicht wirklich, und 3) wirklich und nicht äußerlich.

Als äußere, thatsächliche Wirklichkeit fassen den Bericht die meisten und angesehensten Kirchenväter (Theodoret und dessen Antipode: Cyrill von Alexandrien, Augustin u. A.), ferner fast alle ältern Ausleger der lutherischen Kirche, unter den Neuern nur Stuck[1]) und v. Hofmann. Die idealistische Auffassung ist nach zwei verschiedenen Richtungen auseinander gegangen. Rein parabolisch und allegorisch ohne alle äußere Anknüpfungspunkte im ehelichen Leben des Propheten und ohne alle äußere wie innere Wirklichkeit des Erlebens faßte den Bericht wahrscheinlich schon der chaldäische Paraphrast, der die Worte Jehova's: „Gehe hin und nimm ein Hurenweib" also umschreibt: „Gehe, weissage gegen die Bewohner der ehebrecherischen Stadt". Viel klarer und entschiedener findet sich diese Auffassung bei Calvin[2]): quum ergo propheta docere coepit, tale fuit exordium ejus: Dominus hic me constituit quasi in theatro, ut vobis exponam, uxorem esse a me ductam, uxorem assuetam stupris et scortationibus, et me genuisse ex ea liberos. Sciebat totus populus, nihil esse tale, sed propheta perinde locutus est, ac si pictam

---

1) Hoseas proph. Introduct. praemis., vertit, commentatus est etc. Lps. 1828.

2) Praelectiones in Hoseam p. 5. Edit. Genev. 1610, Vol. V.

tabulam ante oculos eorum exponeret. Diese Auffassung findet sich auch bei den meisten neuern Auslegern, namentlich bei Rosenmüller, Maurer, Hitzig, Simson. Hitzig z. B. sagt: „Das wie wirklich Hingestellte ist Fiction". Als ein bloß innerliches, visionäres Erlebniß faßt schon Hieronymus unsern Bericht in seiner epist. ad Pammachium und zu Hosea 1, 8, und nach Rufin's Aussage behaupteten die Origenisten seiner Zeit, der Prophet habe diese Ehe nur im Geiste geführt. Unter den neuern Auslegern ist Hengstenberg der eifrigste Vertheidiger dieser Ansicht. Eine zwischen der ersten und zweiten Auffassung vermittelnde Stellung nehmen Ewald's und Umbreit's Auslegungen ein. Ewald nimmt eine freie Umbildung eines wirklich erlebten Falles an. Namen und allgemeines Wesen des Weibes seien geschichtlich, der freien Umbildung aber sollen die Namen und die Folge der Kinder angehören. Wir können diese Auffassung, welche allzudeutlich die Signatur willkührlichen Beliebens an sich trägt, schon gleich hier als beseitigt ansehen.

Umbreit behauptet zwar die Wirklichkeit der Verehelichung des Propheten mit dem genannten Weibe, will aber bei der Bezeichnung desselben als eines Weibes der Hurerei den bildlichen Begriff der Hurerei = Abfall von Jehova festgehalten wissen. „Sowie der Bund Jehova's mit dem Volke von den Propheten eine Ehe genannt wird, so ist auch die prophetische Verbindung Hosea's mit demselben eine solche, denn er ist ja Gesandter und Mittler Gottes. Fühlt er daher den unabweisbaren Beruf in sich, mit Israel in eine eheliche Gemeinschaft einzutreten, so ist er genöthigt sich mit einer Hure zu verbinden. Denn ganz Israel hat die Ehe mit Jehova gebrochen und mit fremden Göttern gebuhlt. Ja, sein eignes Weib, Gomer, die Tochter Diblaims, ist nicht rein, sondern in die allgemeine Schuld verflochten, und so ist sie in individuellster Darstellung Stellvertreterinn des ganzen Volkes. Drei Kinder hat sie ihm geboren, zwei Söhne und eine Tochter, und er muß sie Kinder einer buhlerischen Ehe nennen, denen er symbolische, auf die Strafe des Treubruches deutende Namen giebt. So ist die wirkliche Ehe des Propheten ein Sinnbild der geistigen mit seinem Volke."

Simson urtheilt S. 68 von dieser Auffassung, „daß sie auf den ersten Blick etwas Empfehlendes habe". Ich vermag ihr dies nicht nachzurühmen. Vielmehr erschien mir die unerlaubte Confusion von Bild und Sache in ihr auf den ersten Blick allzugrell, als daß ich auch nur vorübergehend mich von ihr hätte angezogen fühlen können. Sie setzt voraus, daß die Darstellung des Verhältnisses eines Propheten zum Volke unter dem Bilde einer ehelichen Verbindung dem alten Testamente ebenso geläufig sei, wie die des Bundes Jehova's mit dem Volke, während jenes uns auch nicht ein einziges mal im ganzen alten Testamente entgegentritt. Auch läßt die Natur des Bildes dies gar nicht zu. Allerdings ist auch der Prophet in seiner Sphäre, wie der König und der Priester in der ihrigen, dem Volke gegenüber Repräsentant und Mittler Jehova's, weshalb Elias sagen konnte: „Es soll dieser Tage weder Thau noch Regen kommen, ich sage es denn". Jehova's königliche Stellung zum Volke konnte der König Israels nicht bloß abbilden, sondern auch wirklich und persönlich repräsentiren, wie auch ein Vicekönig königliche Macht über die Unterthanen des Königs ausüben kann, ohne dessen monarchische Stellung zu verletzen. Aber keiner der theokratischen Beamteten in Israel, weder der König, noch der Priester, noch der Prophet konnte als Jehova's eheherrliche Stellung zu Israel persönlich repräsentirend und repräsentativ ausübend gedacht werden, ebenso wenig wie ein Beamteter des Königs dessen eheliche Rechte über seine Gemahlin repräsentativ ausüben kann. Israel kann nicht als die Gattinn Jehova's und zugleich in demselben Sinne als die Gattinn des Jehova repräsentirenden Propheten gelten. Wohl aber kann sehr füglich die Ehe des Propheten mit dem Weibe seiner Wahl als ein Bild der Ehe Jehova's mit dem Volke seiner Wahl hingestellt werden, wenn dieser Ehebund in seinen Verhältnissen und Entwickelungen sich der Geschichte des Gnadenbundes Jehova's mit Israel entsprechend gestaltet. So ist also schon der Grundgedanke der Umbreit'schen Auffassung völlig verfehlt und unzulässig. Aber auch, wenn wir ihn als richtig voraussetzen wollten, wenn wir auch wirklich den undenkbaren Gedanken vollziehen könnten, der Prophet sei als Stellvertreter Jehova's der Repräsentiv-Gemahl Israels als der Gattinn Jehova's,

so würde auch dann noch Umbreits Auffassung auf allen Seiten unzulässig und verfehlt sein. Denn wollte der Prophet die Verhältnisse dieser seiner geistlichen Ehe in seiner leiblichen Ehe zur abbildlichen Anschauung bringen, so konnte dies begreiflich nur in einer solchen Ehe geschehen, in welcher jene geistlichen Verhältnisse sich in die entsprechenden leiblichen Verhältnisse umgesetzt wiederfanden: Die geistliche Hurerei und Ehebrecherei des geistlichen Weibes hätten dann als leibliche Hurerei und Ehebrecherei sich bei seinem eheleiblichen Weibe wiederfinden müssen, denn Abgötterei ist eben so wenig ein Bild der Abgötterei, als die Hure ein Symbol einer Hure ist.

Erweist sich uns also auch dieser Vermittelungsversuch zwischen der realistischen und idealistischen Auffassung als gänzlich verfehlt, so bleibt uns nur noch die Wahl zwischen den drei übrigen. Hengstenberg bemerkt nun S. 207: „Von diesen drei Ansichten, wirklich und äußerlich, nicht äußerlich und nicht wirklich, wirklich und nicht äußerlich, muß zuerst die zweite beseitigt werden.“ Wir sind andrer Meinung: Zuerst muß, glauben wir, diejenige, für welche Hengstenberg selbst sich entschieden hat, nämlich die dritte in dieser Reihe, beseitigt werden, weil sie die unzulässigste von allen dreien ist. Wägen wir die parabolische und die visionäre Auffassung gegen einander ab, so kann es, scheint uns, gar keine Frage sein, daß die Wagschale, in welcher die letztere liegt, durch das Uebergewicht der erstern hoch in die Lüfte geschnellt werden muß. Denn die visionäre Deutung ist ebenso wie die von Umbreit und die von Ewald aufgebrachte, nichts weiter als ein verunglückter halbherziger Vermittelungsversuch zwischen Ja und Nein, und es gilt auch hier, wie allenthalben, das Wort: *Yes and no* is no good theology! Um das exegetische Gewissen zu beschwichtigen, welches gebieterisch fordert, den durchaus realistisch lautenden Worten des heil. Textes gerecht zu werden, wird scheinbar die Wirklichkeit des berichteten Vorganges anerkannt, — um aber auch dem eigenen Gutdünken, daß so Etwas doch nicht glaublich sei, volle Anerkennung widerfahren zu lassen, wird sodann der als äußerlich geschehen berichtete Vorgang in einen innerlich erlebten, in eine Vision umgedeutet.

Sieht man von den Gründen, welche die parabolische und die

visionäre Auffassung zugleich und gleich sehr drücken und erdrücken, ab, und vergleicht beide bloß an sich und miteinander, so erscheint die erstere ebenso angemessen und verständig als die letztere unangemessen und unnatürlich. Denn wenn, wie die parabolische Deutung annimmt, unser Prophet im Auftrage Gottes vor das Volk trat, wie einst der Prophet Nathan vor den ehebrecherischen König David, und ihm eine fingirte, auf seine eigenen Zustände angepaßte Geschichte erzählte, und dann — wie dort Nathan dem Könige David das Wort: „Du selbst bist der Mann!" — so auch hier Hosea dem Volke das entsprechende Wort: „Du selbst bist das Hurenweib!" als Unterlage für seine prophetische Mahnung und Drohung entgegen donnerte; — oder aber auch, wenn das Volk aus der schlagend zutreffenden Analogie zwischen ihm selbst und dem fingirten Hurenweibe den parabolischen Charakter der Erzählung und deren Tendenz schon von sich aus erkannte, und demnach das eigene Gewissen ihm schon zurufen mußte: „Du bist das Weib!" — dann ist Alles bei der Sache eben so einfach als natürlich, eben so sinnvoll als zweckmäßig. Und auch das wäre nicht ohne Analogie, daß der Prophet seine eigene Person in den Mittelpunkt einer bloß parabolischen Erzählung stellt, vgl. 1. Kön. 20, 38 ff. Und kam es, wie auch die visionäre Auffassung behauptet, bloß darauf an, den Propheten seitens Jehova's zu veranlassen, dem Volke in einer bloß idealen Analogie seine Sünden und deren bevorstehende Strafen vorzuhalten, wie wäre dazu ein eigenes visionäres Erleben des zu Erzählenden nöthig oder auch nur besonders förderlich gewesen. Dazu genügte ohne Zweifel ein einfacher Befehl Gottes. Und mehr als dies ist auch nicht geschehen. Denn es heißt: „Das war der Anfang des Redens Jehova's in Hosea, daß er sagte: Gehe hin ꝛc." — Aber freilich, die göttliche Einsprache sagt nicht: „Gehe hin und erzähle dem Volke, daß du ein Weib genommen hättest ꝛc.", — sondern: „Gehe hin und nimm ein Weib ꝛc."

Hengstenberg replicirt zwar (S. 208): „daß ein bloß innerlicher Vorgang zwecklos gewesen, wird wohl Niemand behaupten wollen," — und doch thun wir's, wie Voranstehendes zeigt! — „schon deshalb nicht, weil eine ganze Anzahl unleugbar und allge-

mein zugestanden bloß innerlich vorgegangener symbolischer Handlungen vorhanden ist." — und doch leugnen wir, wie unten näher begründet werden soll, theils die Thatsache, theils die Anwendbarkeit derselben auf unsern Fall. — „Der innerliche Vorgang wurde ja erzählt, schriftlich aufgezeichnet" — aber auch eine von Gott dem Propheten eingegebene Parabel desselben Inhaltes, die erzählt und schriftlich aufgezeichnet worden, hätte dem Volke gegenüber dieselben Dienste geleistet. Das innerliche Durchleben derselben bleibt also noch immer zwecklos, und erscheint eben so wenig nöthig, als es nöthig war, daß Nathan jene Geschichte vom reichen Manne und dem einzigen Schäflein des armen Mannes vorher in einer Vision innerlich erlebte. — „Ein innerlicher Vorgang hatte vor der nackten Darstellung derselben Wahrheit den Vorzug größerer Anschaulichkeit und Eindringlichkeit" — ohne Zweifel! aber auch die Einkleidung derselben Wahrheit in eine Parabel hatte ganz denselben Vorzug vor der nackten Darstellung, und wir fragen immer noch: Wozu war es nöthig oder förderlich, daß der Prophet sie selbst innerlich erlebte? Ja, wenn das Volk selbst, welches dadurch gestraft werden sollte, jene Wahrheit in visionäre Geschichte eingekleidet innerlich erlebt hätte, oder hätte erleben können, dann, aber auch nur dann, wäre der Vorzug größerer Anschaulichkeit und Eindringlichkeit unverkennbar.

Aber nicht bloß unnöthig und unangemessen für den vorliegenden Zweck wäre ein derartiges visionäres Erlebniß des Propheten gewesen, sondern es würde in diesem Falle auch ganz unvorstellbar und dem Wesen der offenbarenden Vision widersprechend sein. Bei einer solchen Vision wird demjenigen, der sie empfängt, immer eine noch außerhalb seines natürlichen Bewußtseins, sei es in der Zukunft, sei es in der Ferne, liegende Thatsache, oder eine von ihm noch nicht erkannte Wahrheit durch innerliches bildliches Schauen kundgethan. Das Object des innerlichen Schauens kann allerdings auch ihn selbst, seine eigne Person, betreffen; aber auch dann ist seine freie Spontaneität nur in so fern dabei betheiligt, als etwa eigene Willigkeit zum Sehen, Hören und Verstehen dabei nöthig ist. Nie aber kann eine selbstständige, durch freien Willensentschluß erst darzustellende eigene Handlung des Schauenden, — wie in diesem Falle

die Wahl eines Eheweibes und das Kinderzeugen mit demselben — in der Vision sich entfalten. Derartiges kann wohl in einem natürlichen, aus den geheimnißvollen labyrinthischen Tiefen der menschlichen Psyche heraus sich gestaltenden Traume, oder in einem natürlich-(d. h. krankhaft-)visionären Zustande der Seele stattfinden, nicht aber in einem übernatürlichen, von Gott gewirkten Traume oder Gesichte. Denn dabei verhält sich der Mensch bloß receptiv, nicht selbstständig, nicht frei (d. h. ethisch und verahtwortlich) sich entscheidend und handelnd, — er kann es nicht, weil zum eigenen freien Handeln vor Allem das äußere sinnliche, verständige Bewußtsein gehört, welches eben bei der Vision zurückgetreten ist. Den Menschen in einem solchen, des äußern Bewußtseins, als der unerläßlichen Basis freier Handlungen entbehrenden visionären Zustande selbst entscheiden, selbst handeln zu lassen, wäre nicht nur eine contradictio in adjecto, und daher undenkbar und unmöglich, sondern auch, wenn die Möglichkeit zugegeben werden könnte, ein seinem freien Willen angethaner, denselben aufhebender Zwang, der am wenigsten bei einer göttlichen Einwirkung angenommen werden kann. — Man müßte also wenigstens einem solchen visionären Erlebniß den ihm von Hengstenberg so oft, so geflissentlich vindicirten Charakter voller Wirklichkeit absprechen, einer Wirklichkeit, welche in keiner Beziehung hinter der des äußerlichen Erlebnisses zurückstehen soll [1]. Aber grade darin soll ja eben der große Vorzug der Vision vor der bloßen Einkleidung des Gegenstandes in einem Parabel bestehen!

Das ist es, was in specie gegen die Annahme einer visionären Grundlage unseres Berichtes spricht. Da dieser Annahme aber nur eine Verschlimmbesserung der bloß parabolischen Auffassung ist, so gilt auch Alles das gegen sie, wodurch diese als unzulässig erwiesen werden soll, — auch Alles was Hengstenberg selbst gegen die letztern geltend gemacht hat. Im Wesentlichen, d. h. in der Voraussetzung, daß der Prophet dem Volke bloß durch Rede, nicht auch zugleich durch Handlung seinen Abfall von Jehova vor Augen

---

1) Wie irreführend übrigens diese Anschauung ist, habe ich in meiner Gesch. d. alten Bundes Bd. II, § 92, 1 gezeigt.

gestellt habe, stimmen ja beide vollkommen überein. Aber die Erfinder der visionären Deutung haben mit Recht erkannt, daß die rein-parabolische Deutung, ohne biblischen An- und Rückhalt, ohne thatsächliche Grundlage, gänzlich in der Luft schwebt. Da sie aber dennoch aus spiritualistischen Sympathien von ihr nicht lassen mögen, so haben sie es versucht, ihr durch die Fiction einer s. g. visionären Thatsächlichkeit das fehlende Fundament zu geben. Es hat sich indeß schon gezeigt, daß dieser vermeintliche Unterbau selbst nicht nur ebenfalls in die Luft, sondern, was noch schlimmer, auch nur aus Luft gebaut ist.

Wenn Hengstenberg S. 207 gegen die parabolische Auffassung bemerkt: „Das: Gott hat mir aufgetragen, daß ich euch erzählen soll ɂc., fehlt ganz, und wird von jenem Ausleger mit nicht größerm Rechte wie bei jeder andern Erzählung ergänzt", — so ist das allerdings ein gewaltiger Stein des Anstoßes für die parabolische Auffassnng, an dem sie nothwendig zerschellen muß. Aber Hengstenberg übersieht dabei auffallender Weise, daß an diesem Stein des Anstoßes mit völlig gleicher Nothwendigkeit auch seine eigene Auffassung zerschellen muß, nicht nur ihr Oberbau, den sie mit jener gemeinsam hat, sondern auch ihr Unterbau, durch den sie ihn hat stützen wollen. Denn es fehlt ebenso sehr jede, auch die leiseste Andeutung, daß der Bericht des Propheten ein visionäres Erlebniß darstelle, und mit völlig gleichem Rechte könnte man jede beliebige andre Nachricht aus dem Leben eines Propheten als visionäres Erlebniß ansehen. Die Worte in V. 2: „Gehe hin, nimm dir ein Weib der Hurerei" und in V. 3: „Und er ging hin und nahm die Gomer, die Tochter des Diblaim, und sie ward schwanger und gebahr ihm einen Sohn ɂc.", stehen so nackt, bestimmt und unzweideutig da, daß es geradezu unmöglich ist, sie mit gutem exegetischen Gewissen anders als äußerlich-geschichtlich zu fassen. Die äußerlich-realistische Auffassung ist nicht nur die zunächst liegende, sie ist die allein vorliegende, ist die allein zulässige, die allein erlaubte[1]. Hätte, unter der Voraussetzung, daß es sich hier bloß

1) Bei dem Mangel jeder Andeutung, daß der Bericht nicht, worauf doch

um den Vortrag einer Parabel oder um den Bericht über eine Vision handle, der Prophet es darauf angelegt, mißverstanden zu werden, etwa um seine wirkliche Gattinn verläumdrisch in den Verdacht der Hurerei zu bringen und dem bösen Leumunde über sie Thür und Thor zu öffnen, er hätte es mit aller Kunst und Anstrengung geschickter und — wenigstens bei unbefangenen Lesern — auch des Erfolges gewisser, nicht anfangen können, als auf diese Weise. Und wäre es die Aufgabe des Exegeten, aller gesunden Hermeneutik ins Angesicht zu schlagen und sich von allen Gesetzen der grammatisch-historischen Interpretation zu emancipiren, so könnte ihm die allegorische oder visionäre Deutung dieser Stelle als Muster empfohlen werden [1].

---

die Worte lauten, als äußerlicher Vorgang zu deuten sei, ist nur ein Fall denkbar, der dazu berechtigen oder nöthigen könnte, ihn anders zu deuten, — wenn nämlich das, was berichtet wird, ohne unter die Kategorie des Wunders gebracht werden zu können, doch außerhalb des Bereiches der physischen Möglichkeit läge. Daß solch ein Fall aber hier nicht vorliegt, bedarf keines Beweises.

1) Daß die rationalistischen und rationalisirenden Ausleger fast alle so einstimmig Fronte machen gegen die realistische, durch die Worte so bestimmt und unabweisbar geforderte Auffassung, könnte, da hier keine dogmatischen Interessen mitzuwirken scheinen, befremden. Aber dieser Schein ist nur Täuschung. Ein tieferer Blick zeigt, daß solche allerdings im Spiele sind. Der Rationalismus, der aus dogmatischen Vorurtheilen den biblischen und kirchlichen Begriff des Propheten als einen unmöglichen verwirft, vielmehr in ihnen nur Patrioten und Politiker erkennt von tieferer Einsicht in das Verderben der Zeit nud dessen Ursachen und Folgen, sowie in die Mittel, ihm zu begegnen, als die große Masse des Volkes und die verblendeten, selbstsüchtigen Leiter des Staatswesens sie besaßen, — kann sich begreiflich nicht in eine Thatsache, wie die hier berichtete, finden. Nur daß ein Prophet so reden, nicht aber, daß er auch so thun könne, vermag er zu begreifen. Wo sollte der Prophet auch, wenn sein prätendirtes Verhältniß zu Jehova nur ein nach dem Grundsatze: der Zweck heiligt die Mittel, fingirtes nnd simulirtes war, den Antrieb und die Freudigkeit, die Fülle der selbstverleugnenden Liebe und die Kraft selbstaufopfernder Hingabe hernehmen, welche zur Uebernahme solcher Schmach und solchen Unglücks erforderlich ist? Und das fühlt ein Jeder heraus: Hat das buchstäbliche Wahrheit, was K. 1, 3 von dem Thun des Propheten berichtet, dann hat auch das buchstäblische Wahrheit, was V. 2 von der Veranlassung zu diesem Thun berichtet, dann ist der Prophet, wofür er sich ausgiebt, und nicht bloß ein tiefblickender und weitsichtiger Politikus. — Eben so wenig kann es aber auch befremden, wenn ein sonst so entschieden gläubiger und kirchlicher Theologe wie Hengstenberg sich von der realistischen Auffassung unsres Berichtes abgestoßen fühlt, — ist ja doch die spiritualistische Tendenz seiner Exegese, und insonderheit seine Neigung, Thatsachen der heiligen Geschichte, die seinen Anschauungen und Begriffen von Gotteswürdigkeit und Angemessenheit nicht entsprechen, in visionären Nebel aufzulösen, leider nur allzubekannt, nur allzuoft in seinen Schriften documentirt!

Bei solcher Lage der Dinge macht es einen seltsam-verwunderlichen Eindruck, wenn Hengstenberg S. 207 behauptet: „die Vertheidiger eines äußern Vorgangs stützen sich auf die Voraussetzung, daß ihre Auffassung die zunächst liegende, natürliche sei, daß sie sich im Besitze befinden, aus dem sie nur durch zwingende Gründe vertrieben werden könnten, daß der Vorgang, wäre er ein innerlicher, als solcher von dem Propheten ausdrücklich bezeichnet sein würde. Grade umgekehrt aber, — (man höre!) — die zunächst liegende Annahme ist die, daß die symbolische Handlung in der Innenwelt vorgegangen sei. Sind gewisse Verrichtungen der Propheten, namentlich das Sehen, das Hören, ihr Sprechen mit dem Herrn u. s. w., wenn nicht bestimmte Anzeichen des Gegentheils vorliegen, innerlich zu fassen, warum nicht auch die übrigen? Denn jenes erstere setzt voraus, daß die Welt, in der sich die Propheten befinden, eine ganz andere ist, wie die gewöhnliche, nicht die Außenwelt, sondern die Geisteswelt. Es ist ja nicht zufällig, daß das Sehen bei den Propheten innerlich zu nehmen ist, und hat es einen Grund, so muß dieser grade so für die Innerlichkeit des Gehens u. s. w., (d. h. des Heirathens, und Kinderzeugens, des Schwangerwerdens und Gebärens, des Namengebens und Entwöhnens der Kinder) sprechen [1].

Welch ein Karrikaturbild eines Propheten tritt uns aus diesen

---

1) Was unmittelbar weiter folgt, ist theils völlig unverständlich: („Mit welchem Rechte will man wohl einen Unterschied machen zwischen den Handlungen Andrer, welche der Prophet beschreibt, und zwischen seinen eigenen?"), theils völlig schief und ungehörig: („die Vision und die symbolische Handlung sind sich nicht entgegengesetzt: die erste ist nur die Gattung, welche die letztre als Art unter sich begreift.") — Lautete dieser Kanon umgekehrt: Das Symbol ist die Gattung, die Vision eine Art desselben — so könnte man wohl ein gewisses Maß von Wahrheit darin erkennen; so wie er lautet, entbehrt er aber aller und jeder Wahrheit. Denn darnach müßte jede symbolische Handlung unter die Kategorie der Vision fallen, und es wäre nicht bloß das eine besondre Art der Vision, d. h. des bloß innern Erlebens, wenn der Prophet Ahia seinen Mantel in zwölf Stücke zerreißt, und zehne davon an Jerobeam giebt (1 Kön. 10, 30. 31), sondern auch das schon müßte dem generellen Begriffe der Vision subsummirt werden, wenn Elieser schwörend seine Hand unter Abrahams Hüfte legt (Gen. 24, 2 vgl. 47, 29„ und nicht minder tausend andre symbolische Handlungen aus dem Cultus wie aus dem gewöhnlichen Leben des symbolreichen biblischen Alterthums.

Zeilen entgegen! „die Welt, in der sich die Propheten befinden, soll eine ganz andere sein, als die gewöhnliche, nicht die Außenwelt, sondern die Geisteswelt,“ — und daß dies nicht etwa eine nur etwas zu überschwenglich gehaltene Ausdrucksweise ist, sondern buchstäblich verstanden sein will, zeigt die Folgerung, die daraus gezogen wird, nämlich: Wenn demnach von einem Propheten gesagt wird, er sei hingegangen und habe ein Weib geheirathet und diese sei in Folge deß schwanger geworden und habe ihm einen Sohn geboren, so versteht sich von selbst, daß damit nur ein innerliches Heirathen, ein innerliches Kinderzeugen ꝛc. gemeint sein könne, weil nicht ein bestimmtes Anzeichen des Gegentheils vorliege! Mich deucht, die Worte selbst in Vers 3 sind ein so bestimmtes, klares und unabweisbares Anzeichen vom Gegentheil, daß es kaum möglich ist, es klarer, bestimmter, unzweideutiger anzuzeigen! — Und nun sollte man doch erwarten, daß Hengstenberg mit seinem hermeneutischen Kanon wenigstens auch Ernst machen, ihn nicht blos hier, sondern allenthalben gelten lassen werde, d. h. Alles, was in der h. Schrift von dem Thun und Lassen eines Propheten berichtet wird, als ein bloß innerliches deuten werde, wo nicht ein bestimmtes Anzeichen des Gegentheils vorliegt. Aber nein! er thut es nur da, wo es ihm eben beliebt. Wenn z. B. in Jes. 8, 3 dieser Prophet berichtet: „Ich nahte mich der Prophetin, und sie ward schwanger und gebar einen Sohn. Und Jehova sprach zu mir: Nenne seinen Namen: Eilebeute-Raubebald“ so trägt unser Ausleger kein Bedenken, dies als äußres Erlebniß zu deuten. Aber wenn Hosea in völlig analoger und in fast wörtlich übereinstimmender Weise von sich selbst in der dritten Person berichtet: „Und er ging hin und nahm die Gomer, die Tochter des Diblaim, und sie ward schwanger und gebar ihm einen Sohn. Und Jehova sprach zu ihm: Nenne seinen Namen: Gott-streut-aus“, so schilt derselbe Ausleger es unverständig, dies als ein äußerliches Erlebniß anzusehen. Und was berechtigt ihn zu diesem entgegengesetzten Verfahren? Gewiß nicht die Worte des Textes, sondern nur sein eigenes Gutdünken, also schrankenlose Willkühr.

Ich wage es, jenem Zerrbilde eines Propheten, das sich in den Worten ausspricht: „Die Welt, in welcher sich die Propheten befinden, ist eine ganz andre, als die gewöhnliche, nicht die Außenwelt, sondern die Geisteswelt", kühnlich die Behauptung entgegen zu stellen: die Propheten befinden sich ebenso wie alle andern Menschen in der gewöhnlichen sublunarischen Außenwelt, sie essen und trinken, schlafen und wachen, gehen, sitzen, liegen und stehen, reden, sehen, hören und fühlen, heirathen und zeugen Kinder ebenso wie alle übrigen Menschen; das ist das Gewöhnliche, das Alltägliche bei ihnen, und auf dieser Basis des Natur- und Weltlebens entfaltet sich auch ihre prophetische Wirksamkeit, zu deren Ausrichtung sie des äußerlichen Gehens, Thuns und Redens ebenso bedürfen, wie jedes andre Menschenkind zur Ausrichtung seines Berufes. Aber sie stehen kraft ihres prophetischen Berufes nicht bloß in äußerm Verkehr mit ihren Nebenmenschen, sondern auch zugleich in einem außerordentlichen, übernatürlichen Verkehr mit Gott, durch welchen sie den Antrieb, die Befähigung und den Inhalt ihrer prophetischen Wirksamkeit empfangen, — und dieser Verkehr entfaltet sich allerdings meistens in ihrem innern Geistesleben: Gott theilt seine Aufträge und Offenbarungen ihnen durch innere Einsprache, durch Visionen oder Träume mit, welche sie nicht mit dem äußern, sondern mit dem innern Ohr und Auge vernehmen. Da aber das gewöhnliche Natur- und Weltleben Basis, Mittel und Ziel auch ihrer prophetischen Wirksamkeit ist, und nur der übernatürliche Antrieb und Inhalt dazu sich ihnen, so oft es nöthig ist, auf außergewöhnlichem Wege vermittelt, so wird der Kanon für die Auffassung dessen, was über einen Propheten berichtet ist, nicht lauten: Alles, was die Propheten thun und lassen, ist, wenn nicht bestimmte Anzeichen des Gegentheils vorliegen, als ein bloß innerliches visionäres Erlebniß anzusehen —, sondern vielmehr umgekehrt so: Alles was uns über das Thun und Lassen der Propheten berichtet wird, ist als äußerlich geschehen anzusehen, wenn nicht bestimmte Zeugnisse des Gegentheils vorliegen.

Und welcher Unbefangene wird in der Behauptung Hengstenberg's: „Es ist ja nicht zufällig, daß das Sehen bei den Pro-

pheten innerlich zu nehmen ist, und hat es einen Grund, so muß dieser grade so für die Innerlichkeit des Gehens u. s. w. sprechen" nicht auf den ersten Blick einen Trugschluß erkennen? Hat denn ein Prophet etwa nicht auch leibliche Augen? und braucht er diese nicht auch in seinem Berufe? Ist denn alles Sehen, was von den Propheten im A. T. ausgesagt ist, immer und allenthalben ein innerliches, visionäres? Hat denn z. B. der Prophet Elisa, als er nach 2 Kön. 2, 24 die ihn verspottenden Knaben von Bethel sahe, oder als er nach Kön. 4, 25 die Sunamitinn zu sich den Berg Karmel heraufkommen sahe, dieselben auch nur mit dem innern Auge, nur vermittelst eines visionären Schauens gesehen? Gewiß nicht! — Also auch das Sehen eines Propheten kann ebenso gut ein äußerliches wie ein innerliches sein. Ob es aber das Eine oder das Andre in einem vorliegenden Falle sei, muß aus dem Inhalt und den Worten des Berichtes jedesmal besonders erkannt werden. Fehlt jeder formale und materiale Hinweis auf die Innerlichkeit des Vorgangs, so fordert der gesunde Menschenverstand, es als ein äußerliches zu fassen, und dasselbe gilt von dem Gehen und jedem andern Thun eines Propheten wenigstens in gleichem Maße als von dessen Sehen[1]. Das Sehen eines Propheten wird aber nur dann als ein visionäres aufzufassen sein, wenn es entweder ausdrücklich als ein solches bezeichnet ist, oder wenn das von ihm Geschaute ein solches ist, das gänzlich außerhalb der Fähigkeit des leiblichen Sehens, außerhalb des Gesichtskreises des leiblichen Auges liegt. Das Hingehen, um ein Weib zu nehmen, liegt aber gar nicht außerhalb des Bereiches leiblichen Gehens. — Und was den persönlichen Gesprächsverkehr der Propheten mit Jehova betrifft, so ist das erst vollends incomparabel. Eben weil Jehova ein übersinnliches Wesen ist, verstehen wir jedes zwischen ihm und den Propheten obwaltende Reden und Hören ohne Weitres (zwar nicht immer als ein visionäres,

---

1) Nämlich nach Hengstenberg's Theorie von dem Wesen der Vision, die wir bereits oben als eine unmögliche erkannt haben. Nach unserer Einsicht aber, die ein visionäres Thun und Handeln für eine contradictio in adjecto, also für unmöglich erklären muß (siehe oben), gestaltet sich das Verhältniß noch ganz anders.

aber doch) als ein innerliches, nicht durch die leiblichen Hör- und Sprachorgane vermitteltes, falls es nicht ausdrücklich als ein solches gekennzeichnet ist. Wenn aber der Prophet hingeht, ein Weib nimmt und Kinder mit ihr zeugt, so liegt kein Grund vor, darunter ein bloß innerliches Heirathen, und ein bloß innerliches Kinderzeugen zu verstehen.

Wenn Hengstenberg dann weiter (S. 207) gegen die parabolische Auffassung unsres Berichtes bemerkt: „Wir haben hier Handlung und nur Handlung vor uns, ohne irgend eine Andeutung, daß sie bloß fingirt sei“, — so trifft dieser Einwurf allerdings die parabolische Fassung, aber nur in so weit, als er auch zugleich die visionäre mit trifft. Denn es fehlt ja ebenso auch jede Andeutung, daß die Heirath des Propheten bloß innerlich vollzogen worden sei. Sehen wir aber von dieser allerdings unerläßlichen Forderung ab, so kann der Umstand, daß wir in dem Berichte nur Handlung vor uns haben, nicht das Mindeste gegen die parabolische Fassung verschlagen. Denn die Parabel, welche der Prophet Nathan dem Könige David (2 Sam. 12) erzählt, und die Geschichte, welche ein anderer Prophet dem König Ahab (1 Kön. 20, 39), als ihm (dem Propheten) selbst begegnet, erzählt, stellt auch Handlung und nur Handlung dar und ist doch Parabel. Aber in beiden Fällen wird auch sofort ausdrücklich bezeugt, daß das Erzählte nicht äußerlich und innerlich erlebte Wirklichkeit, sondern bloß fingirte Parabel sei.

Wenn wir nun weiter behaupten müssen: Unser Bericht enthält weder in seinen grundlegenden Anfangsworten, noch in seinem weitern Verlaufe irgend etwas, das uns veranlassen oder nöthigen könnte, eine andere Deutung zu suchen, als die, welche die Worte nach ihrem nächsten und alleinigen Sinne darbieten, nichts physisch-Unmögliches, nichts ethisch-Unsittliches, nichts religiös-Bedenkliches, nichts der Glaubens- oder Geschichtsanalogie Widersprechendes; vielmehr läßt er sich als äußerliches Erlebniß gefaßt nach allen diesen Seiten hin vollständig begreifen und rechtfertigen, — so wird dies gegnerischerseits zwar mit vielen nichtigen Gründen bestritten, aber durch keinen einzigen stichhaltigen widerlegt.

Die physische Möglichkeit des als äußerlich-geschichtlich gefaßten Vorgangs hat noch Niemand geläugnet, desto entschiedener aber ist dies in Betreff der sittlichen und religiösen Zulässigkeit geschehen. Hengstenberg sagt (S. 209) „der Befehl Gottes, als auf eine äußere Handlung sich beziehend genommen, läßt sich auf keine Weise rechtfertigen", — und Hitzig bemerkt, damit übereinstimmend: „Einen solchen Befehl konnte Jehova nicht wohl geben, noch Hosea eine Stimme, die ihm Solches zugeflüstert hätte, für die Jehova's anerkennen, wie in einer gleichgültigen Sache dem Befehle Folge leisten und nach der Geburt des ersten Bastartes sein Weib noch behalten." Aber schon Simson (S. 67) ist einsichtig und unbefangen genug, um die Richtigkeit dieses Einwurfes zu erkennen, und selbst ihn mit siegenden Gründen zu bekämpfen.

Dies Argument gilt nämlich nur gegen die Fassung des göttlichen Gebotes, nach welcher der Befehl dahin gelautet haben soll, mit einem Hurenweibe ohne vorgängige Eheschließung Hurenkinder zu zeugen[1], — wobei die Auskunft, daß Gott als Herr und Urheber des Gesetzes auch unter Umständen davon dispensiren, und für einen ungewöhnlichen Fall auch einmal etwas gebieten könne, was er für gewöhnlich verboten habe, als völlig unzulässig und höchst gefährlich abgewiesen werden muß. Gott kann nie und nimmer, ohne sich selbst zu widersprechen, d. h. ohne sich selbst aufzuheben und sein eigenes Wesen zu negiren, etwas Unsittliches gebieten, kann nie befehlen: Du sollst huren. — Allein gegen die richtige Auffassung, nach welcher Hosea einen wirklichen und förmlichen Ehebund eingegangen, verschlägt jenes Argument nicht das Mindeste. Denn eine

1) „So Thomas Aquin, der mit Erinnerung an den Raub der ägyptischen goldenen Gefäße und die Opferung Isaaks sagt: Hoseam non peccasse fornicando ex praecepto divino, nec talem concubitum proprie fornicationem debere dici, quamvis fornicatio nominetur, referendo ad cursum communem: accesit enim ad eam, quae sua erat secundum mandatum dei, qui est auctor institutionis matrimonii." Thomas hat, wie man sieht, mit Recht erkannt: 1) daß Gomer schon, als Hosea sie heirathete, ein Hurenweib war, 2) daß die drei von ihr nach der Verbindung mit dem Propheten gebornen Kinder als von ihm selbst erzeugt anzusehen sind, und 3) daß die ganze Geschichte weder Vision noch Parabel sein kann. Aber er irrt darin, daß er die Hurenkinder in K. 1, 2 und 2, 6 mit den Kindern des Propheten identificirt. Und dieser gewichtige Irrthum hat jene unglückliche Deutung nach sich gezogen.

Hure zu heirathen, und ihr dadurch Mittel und Antrieb zur Lebensändrung zu geben, ja auch ein Weib, das selbst in der Ehe Hurerei getrieben, noch eine Zeitlang dulden auf Hoffnung, sie durch Güte zur Buße zu führen und durch Zucht zur Besserung, das setzt zwar eine Macht der Selbstverleugnung voraus, die nicht von Jedermann gefordert werden mag, und eine Fülle der Liebe, die nicht Jedermann gegeben ist, — aber unsittlich, ungöttlich ist es nicht, kann es nicht sein, weil Jehova selbst Solches gethan in seinem Ehebunde mit Israel, und Christus in seiner Gemeinschaft mit der Gemeinde, welche nach Eph. 5 ein Vorbild der irdischen Ehe sein soll. Schon Hieronymus sagt nach dieser Seite hin sehr verständig: Nec culpandus propheta interim, si meretricem converterit ad pudicitiam, sed potius laudandus. Zwar führt Hengstenberg beifällig Calvin's Bemerkung an: Non videtur hoc rationi consentaneum, quod Dominus ultro reddiderit prophetam suum contemtibilem. Nam quomodo exceptus fuisset prodiens in publicum, post inflictam sibi talem ignominiam. Si ipse uxorem duxisset, qualis hic describitur, debebat potius tota vita latere, quam suscipere munus propheticum. Freilich, das geistliche Consistorium zu Genf zur Zeit Calvins würde schwerlich einen Theologen, der, um sie aus dem Verderben zu retten, eine vormalige Hure geheirathet, zum Prediger berufen, und die rigoristischen Puritaner daselbst einen solchen auch wohl so gründlich mißachtet haben, daß er freilich besser gethan, sich in den verborgensten Winkel der Stadt zu verkriechen, als die Kanzel besteigen zu wollen. Aber wer sich auch in die Anschauungen und Verhältnisse anderer Zeiten und Völker zu versetzen vermag, und daneben weiß, wie viel Selbstverleugnung Gott von seinen Dienern um des ihnen anvertrauten Dienstes willen zu fordern im Stande ist, wird auch jene Forderung vielleicht nicht für so unzweckmäßig und unverständig erklären, wie Calvin. Auch hier zeigt Simson wieder eine rühmliche Unbefangenheit, indem er zugesteht: „Man wird nicht in Abrede sein, daß die Wirkung dieser Erzählung auf Hörer und Leser um so größer gewesen wäre, wenn ihnen das Erzählte als Thatsache aus dem Leben des Propheten bekannt war, oder als solche bekannt gemacht werden konnte."

„Es ist undenkbar, sagt dagegen Hengstenberg S. 210, daß Gott den Propheten gleich beim Antritt seines Amtes etwas geboten habe, was die segensreiche Führung desselben hindern mußte.“ Ich erlaube mir aber in Betreff des Letztern andrer Meinung zu sein, und behaupte grade im Gegentheil, daß diese Ehe vielmehr die segensreiche Führung seines Amtes begründen und fördern sollte und konnte. Denn diese Ehe, deren Schmach der Prophet im Gehorsam gegen Gottes Gebot und in selbstverläugnender Liebe gegen sein Volk auf sich genommen, war eine thatsächliche und fortwährende Predigt an das Volk, ungleich kräftiger, eindringlicher und nachhaltiger als eine bloß in Worte gefaßte Predigt; sie war das bleibende Substrat für seine ganze prophetische Wirksamkeit. Er that mit und an diesem Weibe, was Jehova mit und an Israel gethan, um dem Volke seine eigene Sünde gegen Jehova auf die concreteste, anschaulichste, eindringlichste Weise vor Augen zu stellen, in solcher Weise, daß es sie in ihrer ganzen Grellheit, Undankbarkeit und Verdammungswürdigkeit selbst erkennen und verdammen mußte. Und grade je größer und dauernder die Schmach war, die der Prophet nach bürgerlich-socialen Begriffen durch diese Ehe auf sich geladen hätte, wenn sie beziehungslos zu seinem prophetischen Amte eingegangen worden wäre, um so mächtiger, eindringlicher und nachhaltiger mußte sie als thatsächliche Verkörperung seines prophetischen Berufes, als stetig begleitende Exemplification seiner Predigt wirken. Und wenn Henstenberg S. 209 sagt: „die häuslichen Verhältnisse des Propheten würden der Gegenstand einer Menge von Stadtgeschichten geworden sein, und der Idee würde man nur deshalb gedacht haben, um den Spott desto mehr zu schärfen,“ so bedarf es wohl kaum der Bemerkung, daß dieser Einwand seine eigene Auffassung in ungleich stärkerm Maße trifft, als die unsrige. War es allbekannte Thatsache, daß die Frau, welche der Prophet ehelichte, bis dahin ein unzüchtiges Leben geführt, und erklärte er selbst frei und öffentlich, daß er grade darum und in solcher Absicht nach Gottes Gebot sie zum Weibe genommen, so wird dieser Schritt allerdings das größte Aufsehen gemacht haben und Gegenstand allgemeinen

Stadt- und Landgespräches geworden sein, aber je mehr dies geschah, um so besser war es, um so mehr entsprach dieser Erfolg der Absicht. Stand aber, wie Hengstenberg (S. 211) will, die wirkliche Gattin des Propheten bis dahin völlig unbescholten da, und erzählte nun auf einmal deren Gatte selbst von einer Vision, der zufolge er eine Hure geheirathet und diese ihm einen Bastart nach dem andern ins Haus gesetzt habe, — würde das nicht lasciven Spott, böswillige Mißdeutung u. dgl. in Hülle und Fülle nach sich gezogen, ja sie provocirt haben? „und der Idee würde man nur deshalb gedacht haben, um den Spott desto mehr zu schärfen."

Weiter remonstrirt Hengstenberg S. 209: „Das Gesetz verbietet Levit. 21, 7 den Priestern, eine Hure oder eine Geschwächte zu heirathen. Was dem Buchstaben nach nur für den Priester, das gilt dem Geiste nach auch für die Propheten, ja für sie noch mehr, wie sich gleich zeigt, wenn man die Verordnung auf die Idee zurückführt. Diese ergiebt sich leicht aus dem angeführten Grunde: Die Priester seien heilig ihrem Gotte. Die Diener Gottes müssen seine Heiligkeit darstellen: sie dürfen also nicht durch eine so nahe Berührung mit der Sünde sich innerlich und äußerlich verunreinigen und entheiligen". — Diese Behauptung ist sich ihrer selbst nicht klar, ja sie leidet an einem offen hervortretenden Selbstwiderspruch. Sie identificirt und confundirt sittliche und levitische Reinheit, so sehr sie sich auch den Anschein giebt, sie auseinander zu halten. Allerdings: was dem Buchstaben nach nur für den Priester, das gilt dem Geiste nach auch, nicht nur für den Propheten, sondern für jeden Einzelnen im Bundesvolke. Der Buchstabe lautet: Ein Priester soll keine Hure heirathen, und das gilt nur für den Priester, nicht für den Propheten. Sobald man aber diese Forderung aus dem Buchstaben in den Geist umsetzt, gilt sie auch dem Propheten. Und daraus folgert nun Hengstenberg: folglich darf auch ein Prophet keine Hure heirathen! — eine Schlußfolgerung, die sich selbst richtet. — Das angeführte Verbot ist aber ferner auch nicht, wie Hengstenberg meint, daraus abzuleiten, daß die Diener Gottes dessen Heiligkeit darstellen sollen,

— vielmehr daraus, daß die Priester die Heiligkeit des Volkes, d. h. dessen ideale Heiligkeit, darstellen sollen, wie sich leicht aus dem angeführten Grunde ergiebt: „Die Priester seien heilig ihrem Gotte", denn sonst müßte es umgekehrt heißen: „Die Priester seien heilig dem Volke". Die an den Priester gestellte Forderung, daß er keine Hure oder Geschwächte zum Weibe genommen haben dürfe, wurzelt ganz in demselben Boden, und hat ganz denselben Grund, dieselbe Tendenz, wie die andre, Levit. 21, 17 angegeben, daß ein Priester frei sein müsse von Leibesgebrechen. Sie sollen beide auf die ideale Heiligkeit des Volkes, dessen Repräsentant der Priester ist, hinweisen, womit aber nicht gesagt ist, daß es Sünde für einen echten Israeliten sei, eine Gefallene zu heirathen, ebenso wenig, als die Meinung ist, es sei für einen Israeliten Sünde, einen Höcker zu haben.

Wir fragen aber weiter: War es, wie Hengstenberg wähnt, Gottes unwürdig, dem Propheten die wirkliche äußerliche Verehelichung mit einem bis dahin unkeuschen Weibe anzubefehlen, wie sollte es dann Gottes weniger unwürdig sein, ihm die „wirkliche" innerliche Verehelichung mit einer solchen anzubefehlen? Ist das innerlich-visionäre Erlebniß in der That —, was Hengstenberg immer so nachdrücklich hervorhebt, um dadurch seinen Spiritualismus zu verhüllen, — ebenso sehr ein wirkliches, reales wie das äußerlich-sinnliche Erlebniß, nun so fallen doch auch beide sicherlich unter dieselbe Kategorie ethischer Beurtheilung. Schon der alte Rivetus sagt treffend: **Quae non sunt honesta in se, neque etiam possunt esse honesta in visione imaginaria**, und es ist auch wohl kaum ernstlich gemeint, wenn Hengstenberg versichert: „Es ist wohl kaum ernstlich gemeint, wenn man sagt, was als äußere Handlung unanständig, sei es auch als bloß innerliche". Denn seine Antwort: „Hier wußte ja Jeder, daß der Prophet Typus war" könnten allenfalls wohl die Vertheidiger der parabolischen Auffassung mit einigem Rechte gegen die Behauptung: Was in der Wirklichkeit unanständig, ist es auch in einer fingirten Parabel — geltendmachen, nimmermehr aber diejenigen, welche den Bericht von einem innerlichen Erlebniß verstehen, am allerwenigsten aber Hengstenberg, der dem in-

nerlichen Erlebniß dieselbe Realität zuschreibt, die dem äußerlichen Erlebniß zukommt.

Vollkommen richtig ist es dagegen, wenn Hengstenberg fortfährt: „Eine äußerlich eingegangene eheliche Verbindung ist aber nie rein typisch; sie hat immer, auch abgesehen von dem Typischen, ihre Bedeutung, und muß abgesehen von ihm ihre Rechtfertigung haben". Aber er irrt gar sehr, wenn er voraussetzt, eine solche Bedeutung fehle und eine solche Rechtfertigung sei nicht möglich. Daß der Prophet überhaupt heirathete, hatte an sich dieselbe Bedeutung, denselben Zweck, wie die Heirath eines jeden andern Menschen, und daß es eine Hure war, die er heirathete, hatte für ihn selbst die Bedeutung, sich in selbstverleugnender Liebe zu üben, und für die Erwählte die, sie wo möglich durch den Segen und die Zucht eines geordneten Ehebundes zu einem ehrbaren, keuschen Leben zurückzuführen.

Doch es wird hier am Platze sein, — (auch Hengstenberg's Argumentation mahnt uns an dieser Stelle daran) — zwei Mißdeutungen des Gebotes Jehova's an Hosea in K. 1, 2 zu beseitigen, deren sich Hengstenberg in Uebereinstimmung mit den meisten neuern Auslegern schuldig macht. Das angezogene Gebot Jehova's lautet: „Gehe, nimm dir ein Weib der Hurereien und Kinder der Hurereien! denn hurend hurt das Land ab von Jehova". Die genannten Ausleger belieben nun, das von dem Propheten zu heirathende Hurenweib als ein damals noch in jungfräulicher Keuschheit lebendes Weib anzusehen, das nur deshalb hier schon als Hurenweib bezeichnet werde, weil Gott vorhergewußt, und es dem Propheten habe vorher sagen wollen, daß sie als sein Eheweib in Hurerei verfallen werde. Hengstenberg versichert uns (S. 210): „Diese Ansicht sei ohne allen Zweifel die richtige; — jede andre verrücke den ganzen Gesichtspunkt", und auch sogar v. Hofmann vermag es über sich, dieser Deutung seine unbedingte Zustimmung zu geben, indem er meint: „Diese Auffassung könne nach Hengstenberg's und Hitzig's Erörterungen für ausgemacht gelten". Mir gilt sie aber trotz Hengstenberg's und Hitzig's Erörterungen und trotz v. Hofmann's Zustimmung für nichts weniger

als ausgemacht; mir gilt vielmehr nur das als ausgemacht, daß diese Ausleger sich hier auf die willkührlichste Weise von den Gesetzen gesunder Hermeneutik emancipiren, um ein Resultat zu gewinnen, daß zu ihren Voraussetzungen paßte. Denn wenn v. Hofmann auslegt: „Der Prophet soll eine Jungfrau zum Weibe nehmen, von der dieselbe Gottesstimme, welche ihm gebeut, sie zu ehelichen, vorhersagt, daß sie ihm untreu werden wird" — so liegt es am Tage, daß davon kein Jota im Texte steht, vielmehr eher von Allem das pure Gegentheil, daß es also nicht aus dem Texte herausgelegt, sondern in denselben hineingelegt ist. Ein Weib der Hurereien ist nichts weniger als eine bis dahin keusche, unberührte Jungfrau, sondern vielmehr, wie die Worte lauten, ein hurerisches Weib, dessen ganzes Wesen und Sein schon jetzt in Hurerei aufgegangen ist, — ein obsoletum scortum, wie Calvin richtig deutet. Was Hengstenberg beibringt, um eine solche Eisegese zu rechtfertigen, trifft auch nicht von ferne zu. Er meint nämlich: „die frühere Unkeuschheit des Weibes würde ganz bedeutungslos dastehen, ja sie würde der Sache geradezu widersprechen. Denn vor der am Sinai geschlossenen Ehe war Israel dem Herrn in treuer Liebe ergeben, vgl. Jer. 2, 2; Ezech. 16." — Aber hätte durch das Symbol auch diese Seite der Sache vergegenwärtigt und abgebildet werden sollen, so wäre es absolut unerläßlich gewesen, zu sagen: „Gehe, nimm eine Jungfrau zum Weibe." Doch diese Seite der Sache sollte eben nicht dargestellt werden. Nicht um eine Abbildung der frühern Geschichte der Ehe Jehova's mit Israel handelte es sich hier, sondern um die Darstellung des gegenwärtigen Zustandes derselben und ihrer noch zukünftigen Entfaltung und Gestaltung. Als Grund, weshalb der Prophet keine Jungfrau, sondern gerade eine Hure heirathen soll, giebt die göttliche Einsprache selbst an: „denn hurend hurt das Land ab von Jehova", — nach Hengstenberg hätte es etwa so lauten müssen: „Geh nimm eine Jungfrau zum Weibe, doch mit Hurerei wird sie dein Bette beflecken, denn eine Jungfrau war Israel, als ich sie mir erwählte, aber jetzt — hurend hurt sie ab von mir."[1]) — Wenn

1) Manches könnte sogar dafür zu sprechen scheinen, daß es sich bei der Ehe

aber v. Hofmann weiter bemerkt (S. 206): „Wie Gott aber das endliche Ziel seiner Wege mit Israel wohl wußte, so ziemte es sich auch für den Propheten, die Bekehrung seines Weibes zur Zucht und Treue von dem Gotte zu hoffen, der ihm gebot, so herben Schmerz sich selber zu bereiten; auch giebt ihm Gott nachmals (K. 3) die Art und Weise an, wie er sie auf bessern Weg zurückbringen kann“, — so ist dieser vollkommen wahre Gedanke auch auf unsre Deutung anwendbar. Schon das Bewußtsein, daß der Bund Jehova's mit Israel, dessen Abbild sein Ehebund darstellen sollte, zu einem entsprechenden Ziele führen solle und werde, mußte ihn zu gleicher Hoffnung in Betreff der ihm anbefohlenen Ehe berechtigen.

Mit dem Hurenweibe soll der Prophet auch Hurenkinder zu sich nehmen (wörtlich: Geborne der Hurereien, d. h. in Hurerei erzeugte Kinder). Wie die neuern Ausleger nun das Hurenweib zu einer noch unberührten Jungfrau machen, die erst später zum Hurenweibe werden werde, so machen sie durch eine eben so willkührliche exegetische Gewaltthat die Hurenkinder zu Kindern, welche die Erwählte des Propheten erst später nach seiner Vermählung mit ihr gebären werde, und identificiren dieselben mit den drei Kindern, deren Geburt im K. 1, 3 berichtet wird. In Beziehung auf die Vaterschaft dieser Kinder gehen sie aber auseinander, indem die Einen sie als die in der Ehe mit Gomer vom Propheten selbst erzeugten an-

Hosea's mit der Gomer gar nicht um den Bund Gottes mit Gesammtisrael handele. Beachten wir nämlich, daß sich die Weissagung unsres Propheten ex professo nur auf das Zehnstämmereich bezieht, dessen Geschichte nicht am Sinai, sondern erst auf dem Tage zu Sichem (1. Kön. 12) ihren Anfang nahm, so könnte man geneigt sein, anzunehmen, daß auch durch die Ehe des Propheten nicht das Verhältniß Gottes zur Gesammtgeschichte des erwählten Volkes, die sich nach der Trennung nur im Reiche Juda, nicht im Reiche Ephraim fortsetzte, sondern nur Gottes Verhältniß zur Partialgeschichte des Zehnstämmereichs abgebildet werden solle, ja wohl gar nur, wofür K. 1, 4 geltend gemacht werden könnte, sein Verhältniß zur Geschichte desselben unter dem Hause Jehu. Die Vermählungsstunde, um die es sich hier handelt, wäre dann jene Stunde, wo Jehu auf Jehova's Geheiß zum Könige gesalbt wurde (2. Kön. 9, 6) und das Reich Ephraim dadurch von Neuem theokratische Legitimation erhielt, nachdem es sich vorher schon unter Ahab's Haus als ein obsoletum scortum erwiesen hatte. — Ich würde dieser Deutung entschieden den Vorzug geben, wenn nicht K. 2, 17 ihr entgegen zu stehen schiene, — ich sage: schiene, denn absolut zwingend für die andre Auffassung kann ich die dortige Erwähnung des Heraufziehns aus dem Lande Aegypten doch nicht finden.

sehen — so z. B. Schmieder in v. Gerlachs Bibelwerk —, die Andern aber sie für Bastarte erklären, welche Gomer's ehebrecherischem Treiben ihren Ursprung verdanken, — so Hengstenberg, Hitzig u. v. A. „Daß man nicht an Kinder denken dürfe, sagt Hengstenberg S. 224, die das Weib des Propheten früher schon geboren, daß vielmehr die Kinder diejenigen sind, deren Geburt V. 4 ff. erzählt wird, versteht sich von selbst (?!!) und ist zum Ueberfluß schon früher nachgewiesen [1]. Und daß man diese Kinder nicht etwa mit Mehrern als Kinder des Propheten betrachten darf, erhellt schon aus der Bezeichnung durch Hurenkinder." — Letzterm stimme ich insofern vollkommen bei, als auch ich der Meinung bin, daß der Name Hurenkinder eben nur Hurenkinder und nicht ehelich erzeugte Kinder bezeichnen könne — ebenso wie der Ausdruck Hurenweib nur ein Hurenweib, und nicht, wie Hengstenberg sehr unconsequent will, eine unberührte Jungfrau bezeichnen kann. Gegen beide Deutungen gemeinsam sprechen aber die Worte: „Gehe, nimm dir ein Hurenweib und Hurenkinder", denen zufolge diese Kinder schon vorhanden sind, ebenso wie das Hurenweib, das der Prophet nehmen soll, schon vorhanden sein muß. Denn es ist unerlaubte exegetische Willkühr, dies „und" mit Hengstenberg als unfraglich gleichbedeutend mit: „die ohne dein Zuthun von deinem Weibe geboren werden sollen" zu fassen. In K. 2, 3, so wie in K. 2, 4—6 werden aber auch die Kinder des Propheten so gut wie ausdrücklich von den Hurenkindern (ihren Stiefbrüdern und -Schwestern) unterschieden und ihnen gegenübergestellt, worüber unten noch weiter verhandelt werden soll.

Daß aber die drei Kinder, über deren Geburt V. 3 ff. berichten, als Kinder des Propheten anzusehen sind, und also mit den Hurenkindern in V. 2 nicht identisch sein können, sagt der Bericht

1) Das ist eine unrichtige Angabe. Denn von diesen Kindern ist früher bei Hengstenberg nur zweimal, auf S. 214 u. 215, die Rede gewesen. Das Einemal hieß es aber bloß ganz einfach: „Sie stehen als im Ehebruch erzeugte nur durch die Mutter mit dem Propheten in Verbindung", und das Andremal ebenso einfach bloß ponirend: „Diese waren im Ehebruch erzeugt", — nirgends aber auch nur der geringste Versuch, die leiseste Spur von einem Beweisen oder auch nur Beweisenwollen! Und das heißt dann hinterher „zum Ueberfluß nachgewiesen haben."

nicht nur stillschweigend aus durch den Mangel jeder auch nur der leisesten Andeutung, daß sie auf ehebrecherischem Wege erzeugt seien, was man in solchem Falle erwarten müßte; sondern er sagt es auch positiv und so bestimmt, wie man es nur verlangen kann, in V. 3 aus: „Und er ging und nahm die Gomer, die Tochter des Diblaim, und sie ward schwanger und gebar ihm einen Sohn." Das mit vav consec. eingeführte „und sie ward schwanger" tritt als Consequens des Gehens und Nehmens auf, und da das Nehmen unfraglich so viel ist, als „zum Weibe nehmen", also = heirathen, so wird das Schwanger-werden als Folge des Heirathens dargestellt, und kein Unbefangener wird es bestreiten wollen, daß diese Schwangerschaft als eine durch eheliche Beiwohnung des Propheten herbeigeführte hat bezeichnet werden sollen. Zum Ueberfluß aber wird dies noch ausdrücklich bestätigt durch die unzweideutigen Worte: „sie gebar ihm". Denn es ist nur nichtige Ausflucht und die willkührlichste Eisegese, wenn Hengstenberg sich darüber also ausläßt (S. 225): „Dadurch wird nur der Trug des Weibes bezeichnet, welche die im Ehebruch (?!) erzeugten Kinder dem Manne als die seinigen darbietet, die Geduld und Langmuth des Mannes, der sie als die seinigen annimmt und erzieht, obwohl wissend, daß sie es nicht sind."

Die Hurenkinder, die der Prophet mit dem Hurenweibe, das er heirathet, zugleich und eo ipso actu zu sich in sein Haus nehmen soll, sind ohne Zweifel als Kinder dieses Weibes anzusehen: es sind die Kinder, die das Hurenweib vor ihrer Verbindung mit dem Propheten geboren hat, die Früchte ihrer vorangegangenen Hurerei. Und wie der Prophet das verirrte Weib, um sie zu retten, in seine eheliche Gemeinschaft, so soll er gleicher Weise deren verwahrlosete Kinder, um sie zu retten, in väterliche Zucht nehmen und erziehen; — er soll sie, was durch seine Vermählung mit ihrer Mutter eo ipso gefordert und gesetzt ist, als seine Kinder adoptiren. Dadurch erledigt sich vollständig die uns von Hengstenberg auf S. 215 entgegen gehaltene, vermeintlich „nicht geringe Schwierigkeit hinsichtlich der in K. 1 genannten Kinder." Denn es ist eben nur ein dem Texte widersprechendes Beneplacitum dieses Auslegers, wenn derselbe fortfährt: „diese

waren im Ehebruch erzeugt", — und deshalb heißt es nur gegen ein selbstgeschaffenes Phantom kämpfen, wenn er dazu bemerkt: „Auch wenn die Mutter sich änderte, konnten sie nie von dem Propheten im vollen Sinne als sein betrachtet werden. Es entstand also ein großer Abstand zwischen Bild und Sache. Nimmt man einen bloß innerlichen Vorgang an, so schwindet diese Schwierigkeit. Die physische Unmöglichkeit kommt dann nicht ferner in Betracht. Was bei der Sache möglich ist, daß, die früher nicht Gottes Kinder waren, Kinder Gottes werden, das wird auch auf das Bild übertragen." — Die Verkehrtheit dieser Argumentation wird Jedem einleuchten. Nicht nur ihre Voraussetzung, daß die in V. 3 ff. genannten Kinder Bastarte seien und mit den Hurenkindern in V. 2 identisch, ist verkehrt, sondern nicht minder auch die Behauptung, daß die Kinder, welche das Weib dem Propheten mit ins Haus brachte, „vom Propheten nie als sein hätten betrachtet werden können." Ist es denn unserm Gegner nie im Leben vorgekommen, daß ein Vater seine Stiefkinder als „die seinigen" betrachtet? nie ihm vorgekommen, daß ein Adoptivvater seine Adoptivkinder als „die seinigen" behandelt? Liegt das im Bereiche „der physischen Unmöglichkeit?"

Wir dagegen müssen behaupten: Grade im Gegentheil, die rechte Würdigung „des Verhältnisses der Sache zum Bilde" fordert nicht minder als das rechte Verständniß der Worte des Berichtes die Unterscheidung der in die Ehe mitgebrachten Hurenkinder von den in der Ehe erzeugten Propheten-Kindern.

Mit Recht behauptet Hengstenberg (S. 226): „die Annahme, daß durch die drei Kinder drei verschiedene Generationen, das stufenweise immer tiefere Herabsinken des Volkes bezeichnet werde, ist sicher verwerflich. Vielmehr wird gleich an den Namen des ersten Kindes die Ankündigung des gänzlichen Aufhörens des Reiches Israel geknüpft, V. 4." Aber schon den unmittelbar darauffolgenden Satz: „Man darf auch nicht mit Rückert sagen, daß die drei Kinder Bezeichnung der Zustände seien, in welche die Israeliten in Folge ihres Abfalls vom Herrn versetzt wurden. Denn wie könnten wohl Zustände begnadigt werden?" — kann

ich nicht mehr mit unterschreiben, — und ebenso wenig Hengstenberg's eigene Auslegung: „Das richtige ist vielmehr: Das Weib und (seine drei) Kinder sind beide das (ganze) Volk Israel, nur nach verschiedenen Beziehungen betrachtet, bei der ersten Bezeichnung als Einheit, bei der letztern als durch diese Einheit bedingte und von ihr abhängige Mehrheit." Die eingeklammerten Worte habe zwar ich selbst erst, aber offenbar im Sinne Hengstenbergs hinzugesetzt, — ohne sie kann auch ich mir den Satz aneignen, freilich in andrer Weise als Hengstenberg. Was mich aber daran hindert, ihn in Hengstenberg's Sinn anzuerkennen, ist ein einfacher formaler und ein dreifacher materialer Irrthum, der ihm zu Grunde liegt. Der formale Irrthum ist die Behauptung: Es sei sinnlos und sprachwidrig zu sagen: „Zustände werden begnadigt." Denn „Zustände" sind nie abstract und absolut vorhanden, nie ohne die Subjecte, an welchen sie zur Erscheinung kommen. Es ist daher keineswegs unzulässig oder absurd, zu sagen, daß Zustände der Begnadigung fähig seien, — versteht es sich doch von selbst, daß damit nicht der abstracte Gedanke, sondern die concreten Personen gemeint sind. Doch mag man immerhin den Ausdruck als uneben mißbilligen; wir streiten nicht um Namen, sondern um Sachen. Die materialen Irrthümer aber, welche jener Argumentation zu Grunde liegen, sind folgende: 1) daß die drei Kinder in 1, 3 ff. mit den Hurenkindern in 1, 2 identisch seien, 2) daß diese Kinder nicht Kinder des Propheten, sondern im Ehebruch erzeugte seien, und 3) daß diese Kinder Typen des ganzen Volkes Israel „nach seiner durch die Einheit bedingten und von ihr abhängigen Mehrheit" seien. Letzteres kann nicht dadurch erwiesen werden, daß die ihnen beigelegten Namen (Gott-streut-aus, Nicht-begnadigt, Nicht-mein-Volk) auf Strafen und Gerichte hinweisen, welche das abgöttische Israel treffen werden, — ebenso wenig wie aus Jesaia 8, 3. 4, wo dieser Prophet, zum Zeugniß des Samarien und Damascus bald ereilenden Schicksals, seinen neugebornen Sohn „Eilebeute-Raubebald" nennt, hervorgeht, daß er diesen Sohn als Typus von Samarien und Damascus habe hinstellen wollen. Vielmehr sollte der Name nur eine Bürgschaft sein für den König Ahas, daß es

so kommen werde. Das Wort der Verkündigung erhält in dem Namen einen bleibenden, continuirlichen Ausdruck. So sind auch hier die Namen, welche der Prophet Hosea seinen Kindern beilegt, eine fortwährende, ununterbrochene Predigt an Israel von den Gerichten Gottes, die ihm bevorstehen. Und wenn es in K. 2, 3 bei der Ausdeutung des Bildes und der Anwendung desselben auf die Sache heißt: „Saget zu euern Brüdern: Mein-Volk, und zu euern Schwestern: Begnadigte," — so ist der Sinn kein anderer als der: die Kinder des Propheten haben durch die Namen, die sie tragen, dem Volke unaufhörlich zugerufen: Nicht-mein-Volk seid ihr und Nicht-begnadigt. Es wird aber die Zeit kommen, wo Diejenigen, welche durch die Prophetenkinder abgebildet sind, Denjenigen, welche durch die Hurenkinder abgebildet sind (d. h. ihren Brüdern und Schwestern), in entsprechender Weise auch die volle Wiederkehr der göttlichen Gnade bezeugen sollen.

Wir haben vier Subjecte in unserm Berichte: der Prophet Hosea, die Hure Gomer, deren früher geborne Hurenkinder und deren vom Propheten erzeugte eheliche Kinder. In ihrer symbolischen Geltung repräsentiren der Prophet: Jehova, — die Hure Gomer: das abgöttische Israel, — die Ehe zwischen beiden: den trotz des Abfalls Israels bestehenden, auf Hoffnung der Bekehrung bestehenden Ehebund Gottes mit Israel. Die Hurenkinder, welche der Prophet bei seiner Verehelichung mit Gomer in sein Haus aufnahm, d. h. adoptirte, repräsentiren (als die Früchte der Buhlerei des Volkes mit den heidnischen Götzen) abstract: alle religiöse und sittliche Verderbniß im Volke, welche aus dieser Abgötterei hervorgegangen ist, und concret gefaßt: die in der Abgötterei erzogene und erwachsene dermalige Generation des Volkes, die Jehova, obwohl sie Kinder der Götzen sind, dennoch in seinem Hause duldet, ja sie adoptirt hat. Die mit der Gomer ehelich erzeugten drei Kinder des Propheten dagegen repräsentiren als Abbilder der Früchte des Ehebundes Jehova's mit dem abgöttischen Israel abstract: die göttlichen Gerichte und Strafen, welche über die abgöttische Generation des Volkes kommen werde, concret: die Frommen unter der abgöttischen Menge, welche schon durch ihr

Dasein, durch ihr Leben und Wesen auch ohne Worte eine beständige Mahnung und Strafpredigt für ihre gottlosen Brüder sind, — als Söhne Jehova's eo ipso den Söhnen Baals stets bezeugen: Nicht seid ihr Gottes Volk, Nicht kann euch Gott begnadigen, vielmehr Zerstreuen wird er euch.

Mit dieser Auffassung stimmt auch überein, ja es nöthigt zwingend zu ihr K. 2, 4—6, womit der zweite Abschnitt unseres Stückes beginnt. Die Rede des Propheten nimmt einen neuen Ansatz, aber auf Grund der symbolisch-bedeutsamen Geschichte des ersten Abschnittes. Die Ehe des Propheten mit dem buhlerischen Weibe tritt in den Hintergrund, das durch sie symbolisch-dargestellte Verhältniß Jehova's zu Israel in den Vordergrund, doch ist die bildliche Sprache fortwährend von daher entnommen. Auch hier haben wir, wie im vorigen Abschnitt, den Gegensatz von Drohung und Verheißung, von Verwerfung und Begnadigung. Aber wie im Vorigen mehr die Hurenkinder, so kommt in diesem Abschnitt mehr die Mutter selbst in Betracht. Dort war Zerstreuung und Sammlung der Kinder, hier ist Verstoßung und Wiederannahme der Mutter das Thema. Doch sind auch hier die beiderlei Kinder nicht ganz übergangen. Die beliebte Confusion der Hurenkinder in K. 1, 2 mit den Kindern des Propheten in K. 1, 3 ff. hat bei den Auslegern auch das Verständniß von K. 2, 4—6 unmöglich gemacht, und sie auch zu der Identificirung der in 2, 4 angeredeten Kinder (zu denen gesagt wird: „Rechtet mit eurer Mutter, rechtet! denn sie ist nicht mein Weib und ich bin nicht ihr Mann") mit den in 2, 6 bedrohten Kindern (von denen es heißt: „Und ihre Kinder will ich nicht begnadigen, denn Kinder der Hurerei sind sie") genöthigt, was völlig sinn- und zusammenhangswidrig ist. Vielmehr fordert in V. 4 der Gemahl augenscheinlich seine eigenen Kinder, die das buhlerische Weib ihm geboren, auf, mit ihrer Mutter zu rechten. Denn des Vaters Ehre ist auch ihre Ehre, des Vaters Schmach auch ihre Schmach, — und um dieselbe mit der Mutter zu rechten, steht ihnen sehr wohl an, während es den Bastarten, die sie andern Männern geboren hat, nur dann zugemuthet werden könnte, wenn sie etwa edlern Sinnes als die Mutter, dankbarer als sie für

die Wohlthaten des Adoptiv- und Pflegevaters, und entrüstet über den schnöden Undank der Mutter, auf des Erstern Seite sich gestellt hätten. Daß dies aber nicht vorausgesetzt werden darf, zeigt oben V. 6, wo das grade Gegentheil davon ausgesagt ist. Wie die echten Kinder des zürnenden Gemahls früher mit ihren Stief-Brüdern und -Schwestern gerechtet und ihnen des Vaters Zorn und Strafe verkündet haben (K. 1, 4. 6. 9), so sollen sie auch jetzt mit der Mutter rechten, auch für sie Interpreten und Verkündiger des väterlichen Zornes sein. Denn die Geschichte der ominösen Ehe des Propheten ist unterdeß nicht auf dem Standpunkte stehen geblieben, auf welchem sie im vorigen K. sich bewegte. Das Hurenweib, welches der Prophet geehlicht, hat sich nur verhältnißmäßig kurze Zeit an ihrem Ehegemahl genügen lassen. Sie ist bald wieder in ihr altes, hurerisches Wesen zurückgefallen und hat die selbstverleugnende Liebe des Gemahls mit schnödem Undank durch Ehebruch gelohnt; ja sie hat ihn verlassen, um ihren Lüsten desto ungestörter nachleben zu können (V. 7). Das wird zwar in unserm Abschnitte von der abbildlichen Ehe, weil diese überhaupt in den Hintergrund getreten ist, nicht ausdrücklich ausgesagt, wohl aber von der urbildlichen[1], — und daß auch in diesem Fortschritt das Abbild mit dem Urbild übereinstimmte, berichtet nachträglich und ausdrücklich K. 3, wo die abbildende Ehe wieder in den Vordergrund tritt. Beschränken wir uns daher hier ebenfalls noch auf den Fortschritt in der urbildlichen Ehe. Als vollendete Hure mit einer Schaar von Hurenkindern, hat Jehova bei der Erwählung des Hauses Jehu's Israel an sich genommen, auf Hoffnung ihrer Bekehrung. Aber die Hoffnung realisirte sich nicht. Nur kurze Zeit hatte es den Anschein, daß das Weib sein buhlerisches Gelüste lassen, sich an seinem rechtmäßigen Gemahl, der ihm in ehelicher Liebe und Treue beiwohnte, genügen lassen werde. Und auch ihre Kinder, die Früchte ihrer frühern Unzucht, die der Gemahl, in Hoffnung auch ihrer Besserung, zu sich genommen, adoptirt hatte, bessern sich nicht, zeigen sich vielmehr als das, was sie ihrer Geburt

1) „Daß das Verhältniß der Gomer zum Propheten auch noch der Schilderung K. 2, 4 ff. zu Grunde liegt, kann keinem Zweifel unterworfen sein." Hgstb. S. 213.

und Erziehung nach waren, auch ihrer Natur und Selbstbestimmung nach, als Kinder der Hurerei (V. 6). Deshalb fordert er seine echten Kinder von ihr auf, mit der Mutter zu rechten und droht, wenn das nicht helfe, sie zu verstoßen und auch die der Mutter gleich gearteten Hurenkinder nicht länger in seinem Hause zu dulden.

Weiter lesen wir bei Hengstenberg S. 215: „Auf einen bloß innern Vorgang führen der symbolische Name der ersten Frau und ihres Vaters, so wie umgekehrt, wenn sich eine solche symbolische Bedeutung nicht nachweisen ließe, dies als ein Grund für die buchstäbliche Auffassung geltend gemacht werden könnte;" — aber wohl fühlend, daß er hier eine gefährliche Achillesferse seiner Deutung aufgedeckt hat, fügt er vorsichtig hinzu: „freilich nur ein Grund, der andern Gegengründen weichen müßte. Denn es ließe sich wohl denken, daß der Prophet, um dem innern Vorgange um so mehr den Schein eines äußern zu geben, einen damals gangbaren Namen genannt hätte, ähnlich wie die Poesie sich nicht mit dem Cajus u. s. w. der Logik begnügt, sondern Namen wählt, die nicht jeder sogleich als fingirte erkennt." Also: Sind die Namen augenscheinlich symbolisch, so ist dies ein unabweisbares Zeugniß für die Innerlichkeit des Berichtes, — sind sie aber nicht symbolisch, so ist auch das ein Zeugniß für die Innerlichkeit des Berichtes! Solche en-tous-cas-Beweise haben nur den einen Mangel, daß sie weder in dem einen, noch in dem andern Falle Stich halten, zumal wenn der Selbstwiderspruch und die Selbstauflösung so offen zu Tage tritt, wie hier.

Beleuchten wir zunächst den einen Fall. Wir nehmen also an: Die beiden Namen sind symbolisch, und zwar in so zutreffender und klarer Weise, daß man ihre Beziehung auf die Sache nicht verkennen kann. Würde das dann die Aeußerlichkeit und Geschichtlichkeit des Vorganges ausschließen? Antwort: Nicht einmal im Gebiete der Profangeschichte würde dieser Schluß zulässig sein, geschweige denn im Gebiete der heiligen Geschichte. Denn schon aus der Profangeschichte und aus dem gewöhnlichen Leben lassen sich hunderte von Beispielen aufweisen, wo das: **Nomen habet omen**

in oft überraschender Weise sich bewährt; wie viel mehr denn in der heiligen Geschichte und im Leben eines Propheten! Hofmann z. B. hält Beides zumal, die Aeußerlichkeit des Vorgangs und die symbolische Dignität der Namen fest: „Jehova hat, sagt er, auch dies vorgesehen, daß die Namen zu der weissagenden Geschichte des Propheten passen," und erhebt mit Recht gegen Hengstenberg den Vorwurf einer mit sich selbst in Widerspruch stehenden Willkühr. Denn in Sach. 6, 9—15 macht auch Hengstenberg die zutreffende Bedeutsamkeit der Namen geltend, ohne deshalb den damit benannten Männern die Aeußerlichkeit und Wirklichkeit abzusprechen. Und so viel hat dies wenigstens bei unserm Gegner gefruchtet, daß er in der zweiten Auflage der Christologie zugesteht: „die Möglichkeit, daß hier ein providentielles Zusammentreffen stattfinden könne, muß man Hofmann zugeben. Wahrscheinlich würde dies aber nur dann sein, wenn andre entscheidende Gründe für die Aeußerlichkeit des Vorganges sprächen." Ich glaube nachgewiesen zu haben, und gedenke noch ferner nachzuweisen, daß solche Gründe in reichster Fülle und schlagendster Beweiskraft im Berichte selbst vorliegen.

Setzen wir nun den andern Fall; den nämlich, daß sich die Namen gar nicht in angemessener Weise symbolisch deuten ließen. Auch das soll nach Hengstenberg nicht nur nichts schaden, sondern vielmehr auch daraus ein sinnvolles Zeugniß für die bloße Innerlichkeit des Vorgangs gezogen werden können. In dem einen Falle soll nämlich der Prophet bedeutsame Namen gewählt haben, um den Hörer oder Leser darauf hinzuweisen, daß er ihm nicht äußerlich-thatsächliche Geschichte, sondern nur innerlich-visionäre Geschichte erzählen wolle, und im andern Falle soll es ihm darum zu thun gewesen sein, „dem innern Vorgange um so mehr den Schein des äußern zu geben." Wie reimt sich das doch miteinander? Und welches Interesse konnte denn in aller Welt ihn dazu veranlassen, dem innern Vorgang so absichtlich und täuscherisch den Schein des äußern zu geben? Etwa dies, sich und seine Gattinn um so sicherer zum Gegenstande höhnender „Stadtgeschichten" zu machen?

Nein, so liegt die Sache nicht, wie Hengstenberg meint. Sind die beiden Namen bedeutsam und zutreffend, so kann zuge-

standenermaßen das kein Vorurtheil gegen die realistische Fassung begründen. Ist aber eine augenscheinlich passende symbolische Dignität der Namen nicht nachweisbar, so ist dies ein sicheres Zeugniß gegen die Zulässigkeit der idealistischen Deutung. Und sie ist nicht nachweisbar.

Hengstenberg deutet den Namen Gomer = Vollendung, und den Namen Diblaim = zwei Feigenkuchen. Im ersteren sieht er den Gedanken ausgesprochen, daß Israel in seiner Hurerei bis zur äußersten Stufe fortgeschritten sei, im Letztern den Ausdruck des Ursprungs und der Ursache seines hurerischen, d. h. abgöttischen Treibens. „Denn בַּת־דְּבָלַיִם kann nur heißen: Tochter der beiden Feigenkuchen = filia deliciarum = deliciis dedita. Das „Tochter" dient zur Bezeichnung jedes Verhältnisses der Abhängigkeit und Hörigkeit. Die Feigenkuchen galten für einen der größten Leckerbissen. Sinnlichkeit war der Grund der Abkehr der Israeliten von der ernsten und strengen Jehovareligion zu dem weichlichen, sinnlichen, wollüstigen Götzendienste." Hofmann hat eine ganz analoge Deutung gegeben, nur dadurch sich unterscheidend, daß sie passender, wenigstens beziehungsreicher und vollständiger als die Hengstenberg'sche erscheint. Er sagt: „Der Prophet selbst heißt Hülfe (Hosea), sein Weib Garaus, ihr Vater Feigenkuchen. Denn im Wohlleben ist Israel geil geworden, so muß es gar aus mit ihm werden, bis Jehova ihm hilft." Niemand aber, dünkt mich, der nicht eine vorgefaßte Meinung zu rechtfertigen hat, wird diese und andere Deutungen so natürlich und naheliegend finden, als nöthig wäre, um sie als im Interesse der Symbolik fingirt ansehen zu können. Bei Hengstenbergs Voraussetzung von der Nichtexistenz des Weibes kann es gar keine Frage sein, daß so wenig durchsichtige, so wenig charakteristische Namen keinen Anspruch haben können, als das angesehen zu werden, als was dieser Ausleger sie geltend machen möchte. Viel eher könnte man sich eine solche Deutung bei Hofmanns Voraussetzung, daß das Weib und dessen Vater schon diese Namen gehabt, als sie zum Propheten in so nahe Berührung traten, noch gefallen lassen könne. Denn waren das Weib und dessen Vater wirkliche, geschichtliche Persönlichkeiten, welche diese

Namen schon vorher trugen, so kann auch eine etwas gezwungene, und ziemlich gewaltsam herbeigezogene Deutung derselben allenfalls als zulässig erscheinen. Stand es aber nach Hengstenberg's Voraussetzung ganz und gar in der Willkühr des Urhebers der Vision der Tochter wie dem Vater Namen beizulegen, welche er wollte, so ist man vollkommen berechtigt, die Wahl zutreffenderer, deutlicherer, durchsichtigerer Namen zu erwarten. — Aber die von Hengstenberg beliebte Deutung dieser Namen ist nicht nur eine sehr gezwungene, sehr willkührliche, sehr vage, sondern sie kann auch sprachlich und sachlich ihren Anspruch auf alleinige Geltung ebensowenig begründen, wie die Legion anderer Deutungen, die neben ihr noch versucht worden sind [1]. Zur Bezeichnung Israels nach dem äußersten Uebermaße seiner Abgötterei hätten hundert andere zutreffendere, deutlichere, concretere Namen gewählt werden können, als der so vage, so allgemeine, auch auf hundert andere Dinge anwendbare, so völlig abstracte Name: „Vollendung."

Simson urtheilt, nachdem er ein ganzes Schock solcher Deutungen des Namens Gomer besprochen hat: „Man wird keiner einzigen dieser Herleitungen beistimmen können. Sie sind sämmtlich gewaltsam und unbegründet. Und man wird, folgsam der Weisung des Propheten selber, welcher diesen Namen nicht, wie die andern (die der Kinder) deutet, auf eine symbolische Auslegung derselben mit Kimchi verzichten müssen." Denn hätte der Prophet irgend eine Bedeutsamkeit in diesem Namen erkannt, so würde er sicherlich nicht unterlassen haben, sie ebenso auszubeuten, wie die Namen der drei Kinder, auf die er anzuspielen gar nicht müde wird. Davon findet sich aber nirgends eine Spur, — auch nicht die leiseste, obwohl ihm dazu die reichste Gelegenheit geboten war, namentlich in dem zweiten Abschnitte, der sich ausschließlich mit dem Urbilde des Weibes, aber mit steter Beziehung und Anspielung auf das Abbild beschäftigt, und das hurerische Weib uns in den mannigfachsten Situationen vorführt.

Noch verzweifelter aber steht es bei den Auslegern um die

---

1) Vgl. Simson l. c. S. 74. 75.

etymologische Ausdeutung und Anwendung des andern Namens: Tochter des Diblaim; — am verzweifeltsten fast bei Hengstenberg. Prüfen wir, um dies zu zeigen, seine Beweisführung vor den Augen des Lesers: „die Masculinarform kann bei der Ableitung von דְּבֵלָה = Feigenkuchen, keine Schwierigkeit machen. Denn die Masculinarform des Plurals findet sich auch 1. Sam. 25, 18; 1. Chron. 12, 40." Wir geben das zu, keineswegs aber können wir dieselbe Connivenz üben, wenn der Verf. fortfährt: „Ebensowenig der Dual." Dieser soll sich daraus erklären „daß die Feigenkuchen gewöhnlich aus einer doppelten Schicht von Feigen, oder aus einem Doppelkuchen bestanden." Schon das ist reine Phantasie, für welche keine Belegstelle beigebracht ist, und auch keine beigebracht werden kann, — denn die beigefügte Erklärung des Hesychius: παλάθη = ἡ τῶν σύκων ἐπάλληλος θέσις, spricht nicht von einer Doppelschicht. Gradezu irreführend ist aber die folgende Behauptung: „Der Dual wird bei Gegenständen, die gewöhnlich als ein aus zwei Theilen bestehendes Ganze zusammengedacht werden, auch dann gebraucht, wenn von einer Mehrzahl die Rede ist." Von Begriffen, die durch Natur oder Kunst zu einem Paare verbunden sind (Augen, Ohren, Hände, Knie, Schuhe, Wagschaalen 2c.) gilt dies allerdings, ob aber auch von dem Begriffe „Feigenkuchen'" — selbst auch, wenn derselbe häufig „aus einer Doppelschicht" von Feigen bestand, habe ich allen Grund zu bezweifeln. Außerdem wird die Anwendung dieser grammatischen Regel in ihrer vollen Nichtigkeit dadurch dargethan, daß das Wort faktisch nur im Singular und im Plural, nie und nirgends aber als **appellativum** im Dual vorkommt. Und um so größer erscheint Hengstenbergs Selbsttäuschung in diesem Stücke, wenn er gleich darauf fortfährt: „Für die Richtigkeit dieser Erklärung des Dual spricht das Vorkommen desselben als Name einer moabitischen Stadt Beth-Diblathajim Jer. 48, 22, und Diblathajim Num 33, 46, die wahrscheinlich wegen ihrer Feigenkuchen berühmt war." Denn wäre es auch an dem, daß **Diblataim** Dual von **Debelah**, so würde uns dies Beispiel nur belehren, daß der Dual von **Debelah** eben **Diblataim**, nicht aber **Diblaim** lautete. Aber wahrscheinlich ist auch dies ein

Irrthum, und Diblataim vielmehr mit Fürst Handwörterbuch I, 281 als Dual von דִּבְלָה (= Kreis, Rundung[1]) anzusehen, das in Ezech. 6, 14 als Name einer Grenzstadt im Norden Palästina's vorkommt; Diblataim heißt demnach: Doppelkreis, und die betreffende Stadt ist wahrscheinlich nach ihrer Lage, nicht aber weil (?!) dort die besten Feigenkuchen zu finden waren, so genannt worden. Diblaim aber kann, wenn überhaupt, nur Dual von דֶּבֶל sein, dessen Bedeutung, da es im noch vorhandenen Sprachschatze nicht vorkommt, sich mit Sicherheit nicht bestimmen läßt. — Noch willkührlicher und unbegründeter ist aber die dann folgende Behauptung: „Den Dual und zwar in der Masculinarform zu wählen, hatte der Prophet wohl noch den speciellen Grund, daß das Diblajim die Analogie andrer nomina propria von Männern, wie Ephraim u. s. w. (?) für sich hatte; eine solche mußte aber vorhanden sein, sonst wäre der Name nicht, was er sein sollte, ein Räthsel gewesen." Denn erstens ist Ephraim ebensowenig ein Dual, wie שָׁמַיִם (= Himmel) es ist, und zweitens ist die Endung: — ajim bei Städtenamen zwar sehr häufig, bei Männernamen aber äußerst selten, und drittens läßt sich nicht absehen, warum der Name ein Räthsel sein mußte. Und wenn uns dann weiter noch versichert wird: „Ueber die Qualität einer bloßen Hypothese werde diese Erklärung erhoben durch die Vergleichung von K. 3, 1; das dortige: „sie wenden sich zu andern Göttern und lieben Traubenkuchen" — sei eine bloße Umschreibung des „Gomer Bath Diblaim", so wird man dieser Deutung auch nicht einmal den Namen einer Hypothese, die doch immer ein gewisses Maß von Wahrscheinlichkeit für sich haben muß, zugestehen können. — Schließlich wird noch hinzugefügt: „Wäre der Name nicht symbolisch, gehörte er der wirklichen Gattinn des Propheten an, so ließe sich auch schwer erklären, warum er auch nicht eben so gut den Namen seiner zweiten Gattinn nachher (K. 3, 1) nannte, sondern sich mit dem allgemeinen „ein Weib" begnügte." Was unserm Ausleger so gar oft begegnet, daß er nämlich in seinem Streben

---

1) Die Grundbedeutung der radix דבל scheint die des Zusammendrückens, -pressens, -knetens gewesen zu sein, davon דְּבֵלָה = Kuchen. Die Bedeutung: rund sein, die sich im Arabischen findet, ist vielleicht nur denominativ.

nach Häufung der Gründe gegen die Meinung Andrer, auch solche beibringt, durch welche seine eigene Auslegung in völlig gleichem Maße getroffen wird, ist ihm auch hier wieder begegnet. Denn mit wenigstens gleichem Rechte kann man auch sagen: Wäre der Name bloß symbolisch, und einer bloß visionären Gattinn des Propheten beigelegt, um deren symbolischen Character zu bezeichnen, so ließe sich schwer erklären, warum er nicht auch seiner zweiten visionären Gattinn in K. 3, 1 einen solchen symbolischen Namen beilegte, da hier offenbar dasselbe Interesse obwaltete wie dort. — Auf die Hengstenberg'sche Fassung dieses Einwurfes antworte ich: Es ist wiederum, wie sich unten zeigen wird, eine arge Mißdeutung des Textes, wenn man annimmt, daß in K. 3, 1 von einer zweiten Gattinn des Propheten die Rede sei — (ebenso wenig wie Jehova konnte auch der ihn abbildende Prophet als Bigamist auftreten) —, vielmehr ist hier wie dort von ein und demselben Weibe die Rede, weshalb den Namen desselben zu wiederholen unnöthig war. Hengstenberg antworte nun auch seinerseits auf diejenige Fassung seines Einwurfes, welche gegen ihn selbst sich richtet!

„Wäre die Handlung, sagt Hengstenberg S. 211, eine äußerlich vorgegangene, so läßt sich nicht das Ueberschwanken von der symbolischen Handlung zum bloßen Bilde und zur nackten Darstellung erklären, wie wir es hier finden. In dem ersten Kapitel ist die symbolische Handlung ziemlich gehalten. Aber in der noch zu demselben Abschnitte gehörigen Verheißung K. 2, 1—3 wird sie fast ganz aus den Augen gelassen... In dem ganzen zweiten Abschnitte K. 2, 4—25 wird zwar auf die symbolische Handlung Rücksicht genommen, aber auf eine so freie Weise, daß sie zu einem bloßen Bilde sich verflüchtigt, hinter dem die Sache sich beständig hervordrängt. In K. 3 gewinnt die symbolische Handlung wieder mehr Consistenz. Diese Erscheinungen erklären sich nur, wenn man den Vorgang als einen innerlichen nimmt. Bei einem äußerlichen ist der Uebergang von der symbolischen Handlung zum Bilde und vom Bilde zur Sache nicht so leicht. Das Substrat des Gedankens ist da weit materieller, er weit mehr an dasselbe gekettet." — Damit stimmt im Wesentlichen Simson (S. 70) überein:

„Aus der eigenthümlichen Weise, in welcher das Sinnbildliche und das zu Versinnbildlichende nach seinen einzelnen Zügen unmittelbar mit einander verbunden wird, verräth sich Sinn und Tendenz der Erzählung. Jedem der vier Hauptzüge nämlich, in denen sich die symbolische Erzählung vollendet, der Verbindung mit der Buhlerinn V. 2 und der Benennung ihrer drei Kinder V. 4. 6. 9, folgt die Erläuterung und Veranlassung des Bildes mit einem „denn" (כִּי) in so eigenthümlicher Weise angeknüpft, daß eben aus dieser Verbindung und ganzen Ausdrucksweise zu erkennen ist, wie unzweifelhaft das Bild nicht durch die Wirklichkeit dargeboten wurde, sondern nur zur Versinnlichung der daran geknüpften Drohung erfunden worden ist."

Ich muß aufrichtig gestehen, daß ich nicht einzusehen vermag, warum eine solche stets wiederkehrende Aufeinanderfolge von Geschichte und Anwendung, von Symbol und Ausdeutung nicht auch ebenso anwendbar und angemessen sein sollte, wenn das Symbol in thatsächlicher Wirklichkeit verkörpert vorlag, als wenn es bloß in einer Parabel oder bloß in einer Vision zum Ausdruck gebracht war. Ich sollte doch meinen, daß dies Verhältniß von Symbol und Ausdeutung auf alle drei Fälle gleich gut passe, bei allen drei Fällen gleich sehr anwendbar sei. Kommen wirklich, wie gegnerischerseits zugestanden werden muß, im Bereiche prophetischer Wirksamkeit häufig äußerliche Handlungen von symbolischer und typischer Tendenz vor, so fallen diese, in sofern sie Symbol und Typus sind, doch ganz unter denselben Gesichtspunkt wie die Parabel und die Vision von gleicher Tendenz, und es läßt sich nicht absehen, warum bei ihrer Ausdeutung und Anwendung hier wie dort nicht dasselbe Verfahren, dieselbe Ausdrucksweise statthaft sein dürfe. Ist einmal beabsichtigter- und erklärter Maßen der Prophet eine Ehe eingegangen, in welcher sich das Verhältniß Gottes zum Volke abbildlich darstellen soll, so liegt doch wahrlich nichts Befremdliches und Widersprechendes darin, wenn er auch die einzelnen übereinstimmenden Momente in derselben als solche geltend macht und ausdeutet. Und mit welchem Rechte will man ihm verbieten, diese Ausdeutung mit einem „denn" einzuleiten? Findet sich doch dieses „denn", welches bei der Ausdeutung der

Namen seiner drei Söhne der Prophet Hosea braucht, auch ebenso bei der Ausdeutung, welche der Prophet Jesaia dem Namen seines Sohnes Eilebeute-Raubebald giebt (K. 8, 4). Mit welchem Rechte macht nun Simson dort das „denn" als unvereinbar mit der realistischen Auffassung jener Söhne geltend, während hier doch dasselbe „denn" auch nach seiner Meinung nichts gegen die Anerkennung einer realen Existenz des Sohnes des Jesaia verschlägt.

Hengstenberg versucht zwar, diesem Argumente eine tiefere Begründung zu geben, aber es ist ihm schlecht damit gelungen. Er sagt (S. 211): „Wie den Typus des geistigen Ehebruches und der darauf folgenden Verstoßung der leibliche (Ehebruch), so sollte den Typus der Begnadigung des Volkes durch den Herrn die Wiederannahme der wegen ihrer Untreue verstoßenen, nun aber gebesserten Gattinn bilden. Davon aber findet sich keine Spur. Und doch darf man nicht etwa sagen, daß der Grund in einer Differenz des Typus von der bezeichneten Sache darin liege, daß die Frau des Propheten sich nicht gebessert habe. Denn fände eine solche Differenz statt, so würde der Typus gar nicht gewählt sein. Das Gegentheil erhellt auch aus K. 2, 9." — Keineswegs, vielmehr erhellt das Gegentheil von alle Dem, was Hengstenberg hier behauptet, aus K. 3, 1—3, wo wirklich über den Anfang der Bekehrung des ehebrecherischen Weibes und dem entsprechend auch schon über die ersten Schritte des gekränkten, aber doch zur Vergebung und Versöhnung geneigten Gatten zur Wiederannahme der Ehebrecherinn, und über die Zucht, unter welche er sie zu weiterer Besserung und weiterer Begnadigung gestellt hat, berichtet wird. Aber auch wenn K. 3 gar nicht existirte, würde Hengstenbergs Argument nichts beweisen können. Wie Jehova das Volk seiner Wahl trotz seines Abfalls eine Zeitlang noch duldet, aber auf Hoffnung, es durch Güte zur Buße zu locken, und als er doch endlich es zeitweilig verstößt, er auch dies auf Hoffnung thut, daß die Strafe wirken werde, was die Nachsicht und Güte nicht zu wirken vermocht hat, so trägt auch der Prophet sein wieder in Hurerei gefallenes Weib eine Zeitlang auf Hoffnung, und verstößt es ebenso auf Hoffnung. Daß aber die Geschichte seiner Ehe sich noch nicht bis zu dem Punkte

entfaltet hat, wo sie auch als Abbild des wiederbegnadigten Volkes aufgewiesen werden kann, darf um so weniger als „eine solche Differenz des Typus von der bezeichneten Sache, die jenen als ungeeignet erscheinen ließe" angesehen werden, als ja auch Jehova's Verhältniß zu Israel sich noch nicht bis zu diesem Punkte entfaltet hatte. Aber sollte er deshalb eine solche Besserung und Wiederbegnadigung Israels nicht haben weissagen dürfen, bloß deshalb nicht, weil sie sich an seinem Weibe noch nicht abbildlich dargestellt hatte? Kein Verständiger, wird, glaube ich, das behaupten wollen.

Weiter bemerkt Hengstenberg S. 208: „Wir haben hier eine symbolische Handlung vor uns, welche, äußerlich vorgenommen, durch mehrere Jahre fortgedauert haben würde. Das Auseinandertreten der einzelnen Momente würde ihr die Uebersichtlichkeit, und somit die Eindringlichkeit geraubt haben." Eben so macht auch Simson (S. 71) eine Vergleichung des unbezweifelt realistischen Berichtes in Jes. 7, 8 mit dem unsrigen gegen die realistische Auffassung des letztern geltend: „dort ein einzelnes, auf einen bestimmten Zeitpunkt festgestelltes Ereigniß im Hause des Propheten, hier eine Reihe von Ereignissen, die nach den Gesetzen der Natur Jahre zu ihrer Entwickelung nöthig hatten, und, erst in der Reihe der Jahre sich vollziehend, zur Belehrung und Bekehrung des Volkes kaum wirksam sein konnten, ja überhaupt nicht als zukünftige bezeichnet, durch ihr Eintreten die ausgesprochenen Verheißungen auch nicht zu bestätigen vermochten." — Dagegen bemerken wir zunächst, daß Simsons zur Vergleichung herbeigezogenes Beispiel sehr unglücklich, weil ihn selbst schlagend, gewählt ist. Denn, — um von der vielgedeuteten Immanuellstelle ganz abzusehen, — auch hier ist von zwei Söhnen des Propheten mit symbolischen, die Geschicke Israels verkündenden Namen die Rede, deren Geburt und Namengebung auch durch jahrelangen Zwischenraum von einander getrennt ist; konnten diese dennoch „zur Belehrung und Bekehrung des Volkes als wirksam" erachtet werden, warum nicht auch die erst nach Jahres-Zwischenräumen sich vollziehende Namengebung der Kinder des Propheten Hosea? Denn daß auch der Name des ältern Sohnes des Jesaia „Schear-Jaschub" (d. h. Ueberrest-kehrt-wieder) eben-

falls symbolisch-prophetisch war und sein sollte, wird auch Simson nicht läugnen wollen und können. Daß aber „das Auseinandertreten der einzelnen Momente in unserm Berichte, als die Uebersichtlichkeit störend“ auch ohne alle eindringliche Wirksamkeit hätte sein müssen, und daher als zweckwidrig oder den Zweck verfehlend anerkannt werden müsse, wird Hengstenberg um so weniger zu behaupten ein Recht haben, als er selbst (S. 226) mit so viel Nachdruck darauf besteht, „daß durch die drei Kinder nicht drei verschiedene, das stufenweise immer tiefere Herabsinken des Volkes bezeichnende Generationen dargestellt werden, vielmehr schon gleich an den Namen des ersten Kindes die Ankündigung des gänzlichen Aufhörens des Reiches Israel geknüpft werde.“ Und wie das erste, so stellt auch jedes der beiden nachgebornen Kinder durch seinen Namen nicht ein durch Zeit und Ort geschiedenes partielles Moment des bevorstehenden Gerichtes über Israel dar, sondern vielmehr ein jeder der drei Namen stellte Ein und dasselbe, nämlich das ganze Gericht nach seiner ganzen Ausdehnung, nur nach verschiedenen Seiten betrachtet, dar. Von Zweck-verfehlendem Auseinandertreten der einzelnen Momente kann also gar nicht die Rede sein. Viel eher sogar könnte man sagen: Daß dreimal nach angemessenen Zwischenräumen dieselbe Gerichtsandrohung, jedesmal unter einen neuen Gesichtspunkt gestellt, dem Volke symbolisch verkörpert entgegentritt, konnte die Eindringlichkeit solcher Predigt nur mehren und schärfen, denn jede neue Geburt mit neuem Unglücksnamen mußte auch den Mahnruf der frühern Unglücksnamen wieder auffrischen. Und zuletzt, nachdem das dritte Kind geboren, war ja doch auch die Uebersichtlichkeit, die Hengstenberg fordert, dem Volke vor Augen gestellt, und zwar nicht als ein visionäres Nebelbild, das nicht einmal vom Volke selbst, dem es galt, geschaut, sondern ihm nur, als von einem Andern geschaut, verkündigt war; nicht als eine bloße Erzählung, die heute gehört und morgen vergessen ist, sondern als ein lebendiges, concretes, mit Fleisch und Bein bekleidetes Bild, das ihm alle Tage vor die Augen trat, alle Tage von Neuem es an das erinnerte und mahnte, was es abbildete. Der Leser urtheile, auf welcher Seite die größere Eindringlichkeit ist!

Ein nahezu zwingendes Zeugniß für die Nothwendigkeit der realistischen Auffassung unseres Berichtes sehe ich ferner in der Thatsache, daß das Weib des Propheten zwei Söhne und zwischen beiden eine Tochter gebiert. Wären diese Geburten ohne alle äußere Wirklichkeit, bloß ideell oder fingirt, bloß dem Zwecke der Volksbelehrung dienend, ohne Bedeutung, Wesen und Zweck an sich, also die Bestimmung ihrer Geschlechtlichkeit durch die Eventualitäten des Naturlebens in keiner Weise bedingt, sondern nur von dem Interesse und dem Bedürfniß der visionären oder parabolischen Darstellung abhängig, so ließe sich nicht begreifen, warum nicht lieber für alle drei Geburten Söhne gesetzt worden seien. Ist der Bericht bloß Vision oder bloß Parabel, so muß in der abgebildeten Sache der Grund liegen, warum nicht drei Söhne gesetzt wurden, sondern zwei Söhne und eine Tochter, und warum der Tochter grade diese Stellung (zwischen den beiden Söhnen) und nicht eine andere angewiesen wurde. Sind aber die Geburten wirkliche und ist die Wirklichkeit die Basis für die Darstellung des Symbols, so fällt diese Frage von selbst weg.

Auch Hengstenberg hat sich diese Frage vorgelegt. Er sagt S. 235): „Die Ausleger fragen, warum die zweite Geburt eine weibliche, und diese Frage ist keine müssige, da der Prophet sich sonst immer enge an der Sache hält, und kein Zug bei ihm zur bloßen Ausmalung dient.“ Er weist die Antwort, welche Hieronymus und A. gegeben („die weibliche Geburt bezeichne ein mehr herabgesunkenes Geschlecht“), treffend und bündig durch die Bemerkung zurück: „Warum wäre dann die dritte Geburt wieder eine männliche?“ Seine eigene Antwort lautet dahin: „Der Grund ist vielmehr in dem Namen (Lo Ruchama = Unbegnadigte) zu suchen. . . . Das weibliche Geschlecht als das schwächere, bedarf des Erbarmens von Menschen mehr als das männliche, Jes. 9, 16. Die weibliche Geburt stellt die Hülfslosigkeit des Volkes in grellem Gegensatz gegen die Versagung der Hülfe von Dem, der sie allein gewähren kann.“ — Aber ich halte ihm dieselbe Frage entgegen, die er so eben noch der Deutung des Hieronymus entgegen gehalten: „Warum die dritte dann wiederum eine männliche?“ oder vielmehr: warum wurde dann,

was man doch bei dieser Auffassung erwarten müßte, der Name Lo-Ruchama nicht lieber der dritten Geburt beigelegt? warum grade der zweiten? Ist doch diese, in höchster Steigerung durch diesen Namen ausgedrückte, Hülfsbedürftigkeit und Hülfslosigkeit, diese unbedingte Versagung der Hülfe von dem, der sie allein gewähren kann, offenbar sach- und naturgemäß das Letzte und nicht das Zweite in der Reihenfolge der drei Strafmomente: erst Jisreel d. h. Gottverstreut, dann Lo-Ammi d. h. Nicht mein Volk, dann erst Lo-Ruchama, d. h. Kein Erbarmen. Israels Verwerfung (=Lo-Ammi) ist ja doch die Basis und Voraussetzung für die „Versagung aller Hülfe seitens Jehova's", und nicht umgekehrt. So hätte auch der Lo-Ammi vor die Lo-Ruchama gesetzt werden müssen, wenn die Reihenfolge der männlichen und weiblichen Geburten einzig und allein durch das sachlich symbolische Bedürfniß der visionären Darstellung bedingt gewesen wäre. Könnte man also auch zugeben (und ich glaube, man könnte es unter andern Umständen), daß durch Hengstenbergs Deutung die Weiblichkeit der Geburt hinlänglich gerechtfertigt sei, so würde doch hier die zweite nicht minder wesentliche Frage, warum der weiblichen Geburt die zweite und nicht die erste oder dritte Stelle angewiesen worden, ungelöst und unlösbar bleiben. Die Abhängigkeit der Geschlechtlichkeit der Kinder von den ihnen beizulegenden Namen kann ich aber aus doppeltem Grunde nicht zugeben, — erstens, weil dann auch der Name Lo-Ammi (Nicht-mein-Volk) wohl nicht einem Sohne, sondern einer Tochter zugetheilt worden wäre, — denn das Volk wird fast allenthalben, wo es personificirt auftritt, als Weib oder als Tochter, nicht als Mann oder als Sohn gedacht; — und zweitens weil, wie schon oben nachgewiesen wurde, die drei Kinder des Propheten nicht Symbole und Repräsentanten der abgöttischen Kinder Israels, sondern vielmehr Repräsentanten der Frommen in Israel sein, und somit auch die Namen, welche der Prophet ihnen beilegt, nicht Gerichte und Strafen bezeichnen sollen, von welchen sie selbst, sondern vielmehr solche, von welchen das durch die Hurenkinder repräsentirte abgöttische Israel betroffen werden soll.

B. Das zweite Stadium der Ehe.

(Hosea III.)

Wir kommen endlich zu demjenigen Abschnitte unsres Berichtes, welchen die Vertheidiger der visionären sowohl wie die der bloß allegorischen Auffassung als ihre eigentliche feste unbezwingliche Burg ansehen, aus welcher sie ihre schlagendsten, unüberwindlichsten Argumente hernehmen zu können wähnen, nämlich zu **K. 3, 1—3**; — und doch wird sich zeigen, daß auch dieser Abschnitt die zwingendsten Data für die realistische, die schärfsten Waffen gegen die idealistische Deutung darbietet.

„Unübersteigliche Schwierigkeit, sagt Hengstenberg S. 212, macht bei der äußern Auffassung das dritte Kapitel, so daß der hierauf beruhende Grund eigentlich schon für sich allein ganz hinreichend ist.“ Und Simson, nachdem er eine ganze Reihe nichtiger Gründe gegen die realistische Auffassung als unbrauchbar beseitigt hat, fährt S. 68 fort: „Nicht also das ist es, was gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung entscheidet, vielmehr scheint, was zu solcher Entscheidung nöthigt, ganz wo anders, im K. 3, 1, zu liegen.“

Die betreffenden Worte lauten: „1) Und es sprach Jehova zu mir: Wiederum gehe, liebe ein Weib, geliebt vom Genossen und ehebrechend, gemäß der Liebe Jehova's zu den Kindern Israels, und sie sind wendend sich zu andern Göttern und liebend Traubenkuchen. 2) Und ich bedingte (**al**: kaufte) sie (**eam**) mir um 15 Sekel Silbers und ein Gomer Gerste und ein Letech Gerste. 3) Und

ich sprach zu ihr: Viele Tage sollst du sitzen für mich, nicht sollst du huren, und nicht sollst du sein für einen Mann, und so auch ich zu dir."

Es handelt sich zunächst um die vermeintlich entscheidende Frage, ob das Weib, welches zu lieben dem Propheten hier geboten wird, als identisch mit der Gomer angesehen werden könne, die zu ehelichen ihm im ersten Kap. geboten wurde? Muß sie verneint werden, so falle, meinen die Gegner, auch rettungslos die realistische Auffassung. Denn die Vermählung des Propheten mit einem zweiten Weibe, sagen sie, würde auf Seiten Jehova's die Erwählung eines andern Volkes statt Israels voraussetzen („zwei verschiedene Frauen würden ganz natürlich auf den Gedanken an zwei verschiedene Völker hinführen." Hgstbg.), wodurch die Analogie des Bildes mit der abgebildeten Sache völlig zerstört worden wäre. Bei dieser Argumentation ist aber nur Eins gar sehr zu verwundern, nämlich daß die idealistischen Ausleger, welche sie gegen die realistische Deutung geltend machen, so ganz unbefangen übersehen können, wie ganz dasselbe, wenn es begründet wäre, auch von ihrer eigenen Deutung, sowohl der allegorischen, wie der visionären, gelten würde, und zwar von ihr in noch ungleich höherem, in absolutem Maße. Denn, nehmen wir es als ausgemacht an, daß das Weib in K. 3, 1 als persönlich verschieden von dem in K. 1, 2 zu denken sei, dann würde dadurch allerdings unsre realistische Auffassung gedrückt, aber doch nicht erdrückt werden, während die idealistische Auffassung durch das Gewicht derselben Thatsache vollständig erdrückt und zerdrückt werden müßte. Bei beiden Auffassungen würde dann, da doch das Bild der Sache im Wesentlichen entsprechen muß, die Sache darauf herauskommen, daß Jehova statt Israels ein andres Volk zum Ehegemahl sich erwählt habe, oder erwählen werde, — was eben so sinn- als zweckwidrig wäre und mit V. 5 im klaffendsten Widerspruch stehen würde. Aber bei der realistischen Auffassung gäbe es doch noch einen, wenn auch etwas kümmerlichen, doch keineswegs unzulässigen Ausweg. Denn man könnte dann immer noch durch die Annahme, daß Gomer inzwischen gestorben sei, alle Schwierigkeiten beseitigen. Man könnte sagen: Es lag

dem Propheten so viel daran, in seiner Ehe ein Bild des Bundes Gottes mit dem abtrünnigen Israel continuirlich darzustellen, daß er nach dem Tode Gomers sogleich ein neues gleichartiges Ehebündniß einging, das als solches nicht im Gegensatze zum vorigen stand, sondern es nur erneuerte und fortsetzte. Die dabei obwaltende Incongruenz zwischen Abbild und Urbild wäre dann durch die äußere Nothwendigkeit bedingt und entschuldigt, — ebenso wie derselbe Umstand in zwei ganz analogen Fällen aus der Symbolik des Cultus [1]. Ganz anders aber läge die Sache bei der allegorischen oder visionären Auffassung. Da bei ihr nämlich Alles bloß innerlich oder ideal ist, also durch äußere Umstände und Eventualitäten hemmender oder beschränkender Art die Gestaltung des Gleichnisses oder der Vision in keiner Weise bedingt war, so fehlt jede Rechtfertigung, jede Entschuldigung der obwaltenden Incongruenz zwischen Bild und Sache. Stand es ganz und gar im Belieben des Propheten, dem Gleichnisse oder Symbole eine Gestalt zu geben, welche er wollte, ohne durch etwas Anderes als allein durch das Bedürfniß der Analogie des Bildes mit der Sache beherrscht zu sein, — oder war es ein inneres von äußeren Umständen ganz abhängiges Erlebniß, das er um seiner symbolischen Bedeutsamkeit willen berichtete, so bleibt die Incongruenz völlig unerklärt und unerklärlich.

Denn es ist eitel Selbsttäuschung, wenn Hengstenberg sich einredet (S. 215): „die Frage, ob Gomer oder eine andre, fällt bei der Annahme eines innerlichen Vorgangs ganz weg.“ Sein vermeintlicher Beweis für diese Behauptung lautet: „War Gomer nur eine ideelle Person, so galt, was von ihr, auch von der andern ideellen Gattin des Propheten, da beide dasselbe abbildeten, und ohne eine selbstständige Existenz zu haben, nur als abbildend in Betracht kamen.“ Der erste dieser beiden Gründe beweist aber gar nichts, weil er auf eine reale Bigamie des Propheten in völlig gleichem Maße Anwendung findet, wie auf eine ideale;

1) Ich meine nämlich den Ritus mit den beiden Vögeln bei der Reinigung des Aussätzigen Lev. 14, und den der beiden Böcke bei der Opferhandlung am großen Versöhnungstage Lev. 16.

— und der zweite beweist gerade das Gegentheil von dem, was er beweisen soll, da, wenn „beide Gattinnen“ ohne selbstständige Existenz nur als abbildend in Betracht kamen, grade deshalb ein um so strengerer Anschluß des Abbildes an das Urbild gefordert werden muß, und wenn dieses seinem eigentlichen nothwendigen Wesen nach ein monoganisches Verhältniß darstellte, jenes um so weniger als ein bigamisches gesetzt werden konnte. Ich muß also mit aller Entschiedenheit dabei beharren, daß, wenn Hengstenbergs Satz: „Zwei verschiedene Frauen würden ganz natürlich auf den Gedanken an zwei verschiedene Völker hinführen,“ von einem zweimaligen Heirathen des Propheten in der äußern Wirklichkeit gilt, er ganz eben so, und noch in viel höherm Maße von einem (auch an sich völlig zweck- und sinnlosen) zweimaligen Heirathen desselben in der Vision gilt. Und dies um so mehr, wenn wie Hengstenberg uns anderswo so oft versichert, das in der Vision innerlich Erlebte dieselbe Wahrheit und Realität hat, wie das im sinnlichen Bewußtsein äußerlich Erlebte.

Prüfen wir nun auch die Gründe, durch welche gegnerischerseits dargethan werden will, daß hier nicht mehr von der Gomer, sondern von einem andern namenlosen[1]) Weibe die Rede sei. Hengstenberg sagt (S. 212): „Mehrere Ausleger nehmen an, das Weib, welches der Prophet aufgefordert wird zu lieben, sei seine frühere Gattinn, Gomer. Mit dieser solle er sich wieder aussöhnen. Allein hieran kann gar nicht gedacht werden. Dagegen ist die ganz unbestimmte Bezeichnung: אִשָּׁה (Weib); dann Vs. 2 der Kauf des Weibes, welcher voraussetzt, daß sie früher noch nicht im Besitz des Mannes gewesen; dann auch, daß das: geliebt von ihrem Freunde und ehebrechend — nach der richtigen (?) Auslegung

1) Schon diese Namenlosigkeit des vermeintlich andern Weibes bezeugt die Identität derselben mit der Gomer (zumal wenn, wie Hengstenberg will, auch den Namen Gomer und Diblaim entschieden symbolische Dignität zukommen sollte). Denn das Bedürfniß, die Idee einer Israel abbildenden Gattinn des Propheten durch Fixirung derselben in einem bestimmten, persönlichen Namen concret und anschaulich zu machen, war bei der Darstellung desselben Verhältnisses in einer zweiten Parabel oder Vision ebenso dringend und naheliegend, wie in der ersten. Nur bei der unzweifelhaften Voraussetzung der persönlichen Identität beider Weiber, erklärt sich die Namenlosigkeit des an zweiter Stelle eingeführten.

nur heißen kann: die, ungeachtet sie von ihrem treuen Gemahle geliebt wird, doch die Ehe brechen wird (!), so daß also auf die Wiedervereinigung mit der Gomer bezogen, angenommen werden müßte, daß sie nach der Wiederannahme wieder untreu geworden, wofür sich nichts sachlich=Entsprechendes nachweisen läßt. Endlich das „liebe“ kann nicht heißen: „liebe wieder“, restitue amoris signa. Denn die Liebe des Propheten zu seinem Weibe muß der Liebe Gottes zu dem Volke Israel entsprechen. Daß diese aber nicht auf die Liebe beschränkt werden darf, welche Gott der Gemeinde nach ihrer Bekehrung bezeugen wird, zeigt der Zusatz: Und sie wenden sich zu andern Göttern und lieben Traubenkuchen. Daraus geht hervor, daß die Liebe Gottes auch neben der Untreue hergeht, und folglich auch die sie abbildende Liebe des Propheten.“

Sammlen wir uns aus der Betäubung, in welche dies Pelotonfeuer von Gründen uns etwa versetzt hat, und sehen zu, ob sie getroffen. Der erste, aus der Unbestimmtheit des Objectes in dem Befehle Jehova's: „Gehe, liebe ein Weib 2c.“ entlehnte Grund ist allerdings ein nicht ungewichtiger. Denn, ist das im Vorigen so vielbesprochene Weib, Gomer, Diblaims Tochter, gemeint, so sollte man allerdings erwarten, daß es durch den Artikel oder durch das entsprechende Suffix (dein Weib) der Unbestimmtheit des Ausdrucks enthoben worden sei. Da aber Derartiges gänzlich fehlt, so liegt es vorerst und von allem Andern noch abgesehen allerdings näher, an ein bisher noch ungenanntes und unbekanntes Weib zu denken, daß jetzt zum erstenmal eingeführt wird. Ist aber diese grammatische Schwierigkeit absolut zwingend, absolut unüberwindlich? Ewald (I, 137), dem man doch in grammaticis ein geübtes Auge zutrauen darf, hat sich dadurch nicht abhalten lassen, mit aller Entschiedenheit in dem unbestimmten Ausdrucke „Weib“ dennoch die bestimmte Persönlichkeit der Gomer wieder zu erkennen. Er läßt sich aber leider auf eine nähere Erörterung der Schwierigkeit nicht ein. Hofmann (S. 207) meint, ihr durch die Uebersetzung: „Gehe, liebe wieder als Weib die vom Manne Geliebte und doch Ehebrechende“ entgangen zu sein. Wir können aber weder diese Uebersetzung als zu=

lässig, noch auch wenn sie zulässig wäre, die beregte Schwierigkeit als dadurch überwunden anerkennen[1].

Wenn wir demnach zugeben müssen, daß der Ausdruck „Weib" in K. 3, 1 an sich als ein unbestimmter eingeführt ist, und somit auf jedes beliebige Weib angewandt werden kann, das den durch die Prädikate: „geliebt vom Genossen und ehebrechend" gestellten Forderungen entspricht, so fragt es sich doch immer noch, ob diese Unbestimmtheit nicht etwa durch andere Bestimmtheiten in dem Satze aufgehoben, und dadurch die formale Unbestimmtheit jenes Wortes zur materialen Bestimmtheit erhoben worden sei. Und diese Frage müssen wir entschieden bejahen. Schon die Bestimmtheit des Suffixes in der Aussage (Vs. 2): ich erwarb sie mir (אֶכְּרֶהָ) bezeugt es. Denn Ewald hat ohne Zweifel Recht, wenn er behauptet:

1) Die Worte des Textes lauten: עוֹד לֵךְ אֱהַב־אִשָּׁה אֲהֻבַת רֵעַ וּמְנָאָפֶת. Hofmann legt nun Gewicht darauf, daß das אהב mit dem אשה durch Makkef verbunden ist, wodurch es mit demselben als einen Begriff ausmachend bezeichnet sei. Wie anderwärts (Nah. 1, 8) עָשָׂה כָּלָה („Ende-machen" für „zerstören") und Gen. 37. 31 הִכָּה נֶפֶשׁ („Seele - schlagen" für „tödten") mit einem Objecte verbunden vorkomme, so auch hier אֱהַב אִשָּׁה in dem Sinne von „Weib-lieben", d. h. als Weib lieben, ehelich lieben. Die Pointe der Beweisführung liegt darin, daß אִשָּׁה nun nicht mehr als Object, sondern nur als nähere Begriffsbestimmung des Verbs gilt, und daher der Mangel des Artikels oder des Suffixes bei demselben nichts verschlägt. Als Object des Verbs gelten dann die beiden Participia: אֲהוּבָה und מְנָאָפֶת. Diese schließen sich aber so leicht, natürlich und regelrecht an אשה an, daß man sich schwer wird überreden können, sie seien nicht, wie sonst allenthalben in entsprechenden Verbindungen, Apposition zu אשה, sondern vielmehr selbstständige Objecte des Verbs. Auch ist die vermeintliche Analogie in Nah. 1, 8 und Gen. 37, 21 nur eine täuschende. Diese Beispiele gehören den zahlreich vorkommenden Fällen eines Verbs mit doppeltem Accusativ an, während hier die Eliminirung des einen Accusativs gerade die Hauptsache ist. Auch wird der Mangel der Bestimmtheit des Objects, der durch diese allzukünstliche Construction beseitigt werden soll, keineswegs wirklich beseitigt, denn die neu gewonnenen Objecte אהבת רע ומנאפת entbehren ja ebenfalls der Bestimmtheit. Auf das Makkef wird aber ein ungebührliches Gewicht gelegt, denn dieses masoretische Zeichen dient ganz andern als material-exegetischen, nämlich nur formal-recitativen Zwecken (vergl. Ewald's Lehrb. 6. Aufl. S. 166 f.) Und endlich ist durch diese Deutung das Gebot in Vs. 1 mit der Ausführung in Vs. 3 in unversöhnlichen Widerspruch gebracht, — denn zu dem „als Weib d. h. als Eheweib lieben" gehört doch vor allen Dingen auch die eheliche Beiwohnung (ebenso wesentlich wie zur ehelichen Gemeinschaft Gottes mit Israel die sacramentale Cultusgemeinschaft gehört), — und diese versagt ihr nach Vs. 3 der Prophet auf „viele Tage", ebenso wie Jehova nach Vs. 4. 5 seinem Volke jede sacramentale Cultusgemeinschaft auf lange Zeit entzieht.

das Pronomen in: „Ich kaufe sie mir“ könne nach dem einfachen Wortsinne nicht auf jede beliebige, entlaufene Ehebrecherinn, sondern nur auf eine schon bekannte gehen, müsse also auf K. 1 zurückweisen; wonach der Sinn deutlich der sei, Hosea habe sein eigenes entlaufenes Eheweib um Geld und Geldes-Werth zurückgebracht. Denn es liefert den Beweis, daß trotz des unbestimmten Ausdrucks „Weib“, der auf jedes beliebige Weib angewandt werden konnte, dennoch die Worte des göttlichen Befehls anderweitig Momente von solcher Bestimmtheit dargeboten haben müssen, daß doch nur an ein bestimmtes und schon bekanntes Weib gedacht werden konnte [1]. Und solche Momente sind allerdings in reicher Fülle vorhanden.

Wir müssen, ehe wir dies nachweisen, uns zuvor über den Sinn der Worte אהבת רע ומנאפת (geliebt vom Freunde und ehebrechend) verständigen. Daß die von Ewald und Simson empfohlene Uebersetzung: „Geliebt von einem Andern“ irrig und irreführend ist, läßt sich leicht darthun [2] רַע heißt stets der Freund, der Genosse, derjenige, mit dem man Umgang und Gemeinschaft hat. Der רֵעַ eines Weibes, der dasselbe liebt (wo also Geschlechts-

---

1) Analoge Fälle, wo man nach der durch den Zusammenhang geforderten Bestimmtheit auch den Artikel erwarten sollte und er doch fehlt, finden sich bei unserm Propheten mehrere. Man vgl. z. B. das יִקַּח־לֵב in K. 4, 11 und das הָלַךְ אַחֲרֵי־צָו in K. 5, 11. Im ersten Falle wird Niemand übersetzen: „Huren, Wein und Most benimmt irgend ein Herz“, sondern: „benimmt das Herz“ sc. das Herz, das sich ihnen hingiebt. Noch zutreffender ist die Analogie von K. 5, 11: „Ephraim ist willig (nicht: irgend einem, sondern:) dem Gebote nach gewandelt“, d. h. dem Gebote, der Satzung, die er sich selbst aufgeladen hat, nämlich dem von Jerobeam I. zur Staatsreligion gemachten Kälberdienste.

2) Es ist ein seltsam unbedachtes Quid pro quo, das sich diese Ausleger hier zu Schulden kommen lassen. רֵעַ kann allerdings der Andere heißen, aber nur der Andre in der Gemeinschaft, von welcher grade die Rede ist (z. B. Richt. 6, 29 von den Bewohnern einer Stadt: „Sie sagten Einer zu dem Andern“, oder 1 Sam. 20, 41 von dem Freundschaftsbunde Davids und Jonathans: „Sie küßten sich Einer den Andern“). So kann der רֵעַ eines Weibes natürlich auch nur den Andern der Gemeinschaft bezeichnen, von welcher hier die Rede ist, sei es nun eine Ehe oder eine Buhlschaft. Simson's Uebersetzung: „geliebt von einem Andern“ (d. h. doch wohl „geliebt von einem Andern, als ihrem Ehemann“) stellt den רֵעַ nicht als einen Andern neben das Weib, was allein zulässig ist, sondern als einen Andern neben deren Gemahl, wodurch der wesentliche Begriff des רֵעַ gänzlich aufgehoben wird. Bei Ewald tritt dies noch greller als bei Simson hervor, indem er, das רֵעַ als Collectivum ansehend, übersetzt: „ein von Andern geliebtes, ehebrecherisches Weib.“

liebe die Basis der Gemeinschaft ist), kann nur der Gemahl des Weibes, oder dessen Buhle, sein. Als Bezeichnung des Gemahls kommt das Wort unzweifelhaft Jer. 3, 1. 20 (Hohel. 5, 16) vor; zur Bezeichnung eines (hurerischen oder ehebrecherischen) Buhlen aber nirgends. Schon dadurch wird es wahrscheinlich, daß auch an unserer Stelle der Gemahl des Weibes darunter zu verstehen ist. Noch mehr wächst diese Wahrscheinlichkeit durch das Epitheton „ehebrechend“, welches augenscheinlich einen Gegensatz zu dem „geliebt vom Genossen“ bildet, indem durch die Liebe des Gemahls die Schuld des Ehebruches noch greller hervortritt. Zur Gewißheit aber wird sie erhoben durch die Parallele in der zweiten Hälfte des Verses: „wie die Liebe Jehova's zu den Söhnen Israels, und sie sind wendend sich zu andern Göttern[1]. Auch würde die Deutung des אהבת רע, derzufolge das Weib als ein von ihren Buhlen geliebtes bezeichnet worden, dem Urbilde widersprechen, von welchem K. 2, 9 gerade das Gegentheil ausgesprochen ist: „Und sie läuft nach ihren Buhlen und erreicht dieselben nicht, sucht sie und findet sie nicht, und spricht: Ich will gehen und zurückkehren zu meinem ersten Manne, denn besser war mir damals als jetzt.“ Denn daß hier in K. 3, 1 derselbe Zeitpunct gemeint ist, wie dort in K. 2, 9, beweist ohne Möglichkeit eines Zweifels K. 3, 2. 3. Die Bemerkung Hengstenberg's aber (S. 311), die nach seiner Versicherung „von großer Bedeutung für die Einsicht in den ganzen Abschnitt (K. 3)“, nach unsrer Meinung aber das leicht erkennbare πρῶτον ψεῦδος seiner Mißdeutung des ganzen Abschnitts ist: — „Daß nämlich unsere symbolische Handlung geradewie die K. 1, das Ganze

---

1) Die abbildende Parallele zu dem כאהבת יהוה der zweiten Vershälfte ist allerdings (so viel kann Simsons Argumentation (S. 108) zugegeben werden) nicht allein und nicht zunächst in der Apposition אהבת רע zu suchen, sondern vielmehr zunächst und hauptsächlich in dem Hauptsatze: אהב־אשה, — jedoch nicht ausschließlich, denn sonst würde das אהבת רע völlig in der Luft schweben, und ohne entsprechende Beziehung zum Urbilde bleiben. Vielmehr correspondiren mit einander die Sätze: a. 1: אהב־אשה אהבת רע mit b. 1: כאהבת יהוה את־בני ישראל, und ebenso a. 2: ומנאפת mit b. 2: והם פנים אל־אלהים אחרים ואהבי אשישי ענבים, indem hier das מנאפת in seine beiden Momente, die ehebrecherische Neigung und die ehebrecherische Handlung auseinander gelegt ist,

des Verhältnisses des Herrn zum Volke Israel umfaßt, nicht wie die meisten Ausleger annehmen, nur einen Theil, die Zeit vom Beginnen des Exils an," — diese Bemerkung erweist sich auf den ersten Blick als unbegründet, und macht auch sogar die einzige richtige Erkenntniß, welche Hengstenberg über unsern Abschnitt gewonnen hat, nämlich die Anerkennung der Identität des רֵעַ in Vs. 1 mit dem Propheten zu einer Pandorabüchse neuer Irrthümer, wie sich sogleich zeigen wird.

Die Identität des רֵעַ (= Genosse, Gemahl) mit dem Propheten ergiebt sich 1) aus dem Verhältniß des Abbildes zum Urbilde, das in einem so wichtigen, grundlegenden Puncte ein congruentes sein muß. Denn wäre der hier gemeinte Gemahl nicht der Prophet selbst, so wäre ausgesagt, daß das abbildliche Weib (neben ihren hurerischen Buhlen) zwei rechtmäßige Ehemänner nach einander gehabt hätte, während doch Jehova immer und zu allen Zeiten der einzige und alleinige rechtmäßige Gemahl Israels gewesen und geblieben ist. Das Bild würde dadurch völlig zerstört und dem Urbilde in dem, worauf Alles ankommt, gänzlich inadäquat sein. 2) Wir haben hier ein Weib vor uns, welches schon vermählt war, als dem Propheten befohlen wurde: „Gehe, bezeuge ihr deine Liebe", ein Weib, die zwar den Gemahl verlassen hat, aber von ihm nicht durch förmliche Ehescheidung entlassen worden ist, denn sie ist ja eben noch „geliebt vom Gemahl." Da nun aber das „Lieben", welches dem Propheten geboten wird, zugestandenermaßen ein eheliches ist, so muß der Genosse in Vs. 1, der sie trotz ihrer Ehebrecherei noch liebte, der Prophet selbst sein, denn sonst hätte Jehova dem Propheten befohlen, sich in ein fremdes, noch bestehendes eheliches Verhältniß einzudrängen, eines Andern Weib sich anzueignen, d. h. Ehebrecher zu werden, was weder in der Allegorie, noch in der Vision, noch in der äußern Wirklichkeit zulässig und denkbar ist.

Was aber Hengstenberg beibringt, um jene ihm so wichtige Bemerkung zu stützen, nach welcher „die symbolische Handlung in K. 3, 1 ff. gerade so, wie die in K. 1 das Ganze des Verhältnisses des Herrn zum Volke Israel umfasse, ist nur geeignet, ihre Nichtigkeit und Bodenlosigkeit erst recht ins Licht zu stellen. Zwischen

dem 2. Verse: Ich erwarb sie mir ꝛc. und dem 3.: Da sprach ich zu ihr ꝛc., meint er, habe man aus den beiden vorigen Abschnitten hinzuzudenken: „und ich nahm sie mir zur Ehe und liebte sie, aber sie brach die Ehe.“ Auf diese Weise läßt sich alles Mögliche und Unmögliche, alles Verständige und Unverständige zu den Worten der Schrift „hinzudenken“, aber das heißt denn auch nicht die Schrift auslegen, sondern das eigene Gutdünken hineinlegen.

Doch um zu beweisen, daß wir damit nicht zu viel gesagt haben, dürfen wir uns schon die Mühe nicht verdrießen lassen, seine zahlreichen Gründe für die vermeintliche Berechtigung zu einem solchen „Hinzudenken“ zu prüfen: „Daß dies die richtige Ansicht sei, erhellt schon aus Vs. 2. Nach richtiger (?) Erklärung kann dieser Vers nur auf den ersten Anfang des Verhältnisses zwischen dem Herrn und dem Volke Israel, auf dasjenige bezogen werden, wodurch er bei der Befreiung aus Aegypten das Eigenthums-Recht über dieses Volk gewann.“ — Aber daß es sich bei der Ehe des Propheten nicht um eine Abbildung der frühern Geschichte der Ehe Gottes mit Israel, sondern nur um die Darstellung des gegenwärtigen Zustandes derselben handelte, haben wir bereits früher gesehen, und daß es sich bei den Worten: Ich erwarb sie mir ꝛc. in K. 3, 2 um nichts weniger als um Erwerbung des Eigenthums-Rechtes über Israel bei der Befreiung aus Aegypten handelte, wird unten noch gezeigt werden.

„Dazu kommt, heißt es dann weiter, die zweite Hälfte unsres Verses selbst: Wie der Herr liebt ꝛc. Hier ist von der Liebe des Herrn zu Israel in ihrem weitesten Umfange die Rede; jede Beschränkung derselben auf eine einzelne Aeußerung, auf ein Wiederlieben nach dem Abfall, auf die aus Liebe verhängten Besserungsleiden, ist willkührlich, und dies um so mehr, da durch den Zusatz: Und sie wenden sich ꝛc. die Liebe Gottes als dem Abfall des Volkes parallel gehend bezeichnet wird.“ Aber die Worte: „Liebe ein Weib, wie Jehova Israel liebt“ sprechen augenscheinlich nur von der gegenwärtigen Liebe zu Israel, diese freilich in ihrem ganzen Umfange, nach allen ihren einzelnen Aeußerungen, gefaßt. Wer mehr herausliest, legt nicht aus, sondern ein, und das wäre um so mehr will-

lührlich, als auch der Zusatz: „und sie sind wendend sich zu fremden Göttern" ebenfalls augenscheinlich nur von der Gegenwart spricht, und durch diesen Zusatz die Liebe Gottes als dem Abfall des Volkes parallel gehend bezeichnet wird.

„Dasselbe ergiebt sich auch aus der ersten Hälfte unsres Verses. Wodurch wäre man wohl berechtigt, das: liebe, zu erklären durch: liebe wieder, oder gar durch: **restitue amoris signa**, wie dies die Vertheidiger dee Behauptung thun, das Weib sei Gomer? Das: liebe, entspricht ja genau dem: wie der Herr liebt. Muß dieses von der Liebe des Herrn in ihrem ganzen Umfange verstanden werden, bezeichnet es nicht bloß die Aeußerung der Liebe, sondern die Liebe selbst, wie könnte dann wohl bei dem: liebe, eine beschränktere Auffassung statt finden?" — Es fällt schwer, auch nur die vermeintliche Beweiskraft dieser wenig durchsichtigen Worte zu erkennen; von einer wirklichen Beweiskraft ist aber vollends in ihnen nichts zu finden. Man ist allerdings nicht berechtigt, mit v. Hofmann das „Liebe" durch „liebe wieder" zu erklären, da eben das folgende „geliebt vom Genossen" zeigt, daß der Gemahl nicht aufgehört hat, sein Weib zu lieben, trotz ihrer Ehebrecherei. Aber die *signa* **amoris** ihr zu erweisen, hat er allerdings nach K. 2, 11 trotz seiner Liebe aufgehört, daher die von Hengstenberg als Gipfel unverständiger Exegese hingestellte Deutung: **restitue amoris signa**, die einzig verständige ist, und nur von der Aeußerung der Liebe, nicht von der Liebe selbst die Rede sein kann, indem nicht diese, wohl aber jene sistirt worden war. Mit dem Gebote: „Gehe, liebe", kann hier unmöglich ein bloßes Lieben in der Gesinnung gemeint sein, es drückt vielmehr nothwendig die äußere Bethätigung der Liebe und nur sie aus. Denn um bloß Liebe im Herzen zu hegen, ohne sie nach Außen hin zu zeigen, zu bethätigen, dazu hätte der Prophet nicht zu gehen gebraucht, das hätte er auch zu Hause gekonnt. Wenn also Jehova ihm gebietet: „Gehe, liebe ꝛc.", so heißt das nothwendig: „Gehe hin zu dem Weibe, suche sie auf, bezeuge ihr durch Wort und That die Fortdauer deiner Liebe, deine Willigkeit zur erneuerter Liebesbethätigung." Wie grundverkehrt es übrigens ist, die Aeußerung der Liebe für eine „beschränktere Auffassung"

als die Liebe selbst, zu erklären, leuchtet bald ein. Denn wohl kann es Liebe ohne äußere Liebesbethätigung geben, nicht aber Liebesbethätigung (die nicht Heuchelei wäre) ohne Liebe.

„Wie dürfte man wohl, so ergießt sich die überschüttende Fluth der siegesgewissen Fragen unsres Gegners weiter, wie dürfte man wohl mit den Vertheidigern der Beziehung auf eine neue Ehe das: geliebt von ihrem Freunde und ehebrechend, auf eine frühere Ehe des Weibes beziehen, s. v. a. die von ihrem frühern Ehemann geliebt worden, und dennoch die Ehe brach? Dann erhält man ja die größte Unähnlichkeit zwischen Bild und Gegenbild. Wer soll denn der Typus des Herrn sein, der frühere Gemahl oder der Prophet? Das רֵעַ kann, wenn das Bild der Sache, wenn das erste Glied dem zweiten entsprechen soll, kein andrer sein, als der Prophet selbst.“ — Mit Letzterm sind wir vollkommen einverstanden. Um so weniger begreifen wir aber, was Erstres hier soll. Wer sind denn die Vertheidiger der Beziehung auf eine neue Ehe? Uns wenigstens kann es nicht einfallen, die Worte „geliebt vom Genossen“ auf einen frühern und andern Ehemann des Weibes zu beziehen, denn dadurch würden wir nicht nur die größte Discrepanz zwischen Bild und Gegenbild, sondern auch den eclatantesten Widerspruch in unsre eigene Auffassung hineinbringen. Wozu also die vielen eifernden Worte, da sie doch nur gegen ein selbstgemachtes Phantom, gegen ein non ens ankämpfen. —

Daß es sich aber bei dem Gebote Gottes an den Propheten in K. 3, 1 nicht um die erste Anknüpfung eines Ehebundes, sondern, wie der weitere Zusammenhang unabweisbar zeigt, um die Wiederanknüpfung eines schon früher geschlossenen handeln kann, ergiebt sich auch schon klar und unzweideutig aus den Anfangsworten: „Gehe, liebe ꝛc.“ Der stehende Ausdruck für die Eheschließung ist im ganzen A. T. לָקַח אִשָּׁה (ein Weib nehmen). Nie und nirgends wird dafür „ein Weib lieben“ gebraucht. Und es gehört auch, däucht mich, nur wenig Einsicht in die Anschauungs- und Ausdrucksweise des A. T. dazu, um zu begreifen, das es Jehova nicht statt: „Gehe, nimm ein Weib“ sagen lassen könne: „Gehe, liebe ein Weib.“ Wenn aber Hengstenberg das: „Gehe, liebe

ein Weib“ so ganz unbefangen umsetzt in: „Gehe, nimm in Liebe ein Weib,“ so ist das wieder ein neues Zeugniß jener Willkühr, welche die Schriftworte nach eigenem Geschmack umdeutet.

Positiv für die ausschließliche Richtigkeit des Verständnisses, welches in K. 3, 1 ff. nur eine neue Episode aus der abbildenden Geschichte der Ehe unsres Propheten erblickt, sprechen außer dem Thatsächlichen in Vs. 2. 3 (worüber unten) folgende Zeugnisse: 1) Niemand wird es bloß zufällig und bedeutungslos nennen dürfen, daß in K. 1. 2 das Weib nur als Hure, nicht als Ehebrecherinn, in K. 3, 1 dagegen nur als Ehebrecherinn nicht als Hure bezeichnet ist. Es hat inzwischen ein Fortschritt statt gefunden, durch welchen die frühere Hure zur Ehebrecherinn sich potenzirt hat. Ehe der Prophet sie zum Weibe nahm, konnte ihre Unzucht, da sie noch unverehelicht war, nur als Hurerei bezeichnet werden. Nachdem dies aber geschehen und sie doch wieder in das frühere Unzuchtsleben zurückgefallen war, wird sie billig als Ehebrecherinn bezeichnet. 2) Das Weib, welches der Prophet lieben soll, wird als vom Genossen (= Gemahl) geliebt und doch die Ehe brechend bezeichnet. Da nun erwiesener- und (seitens Hengstenbergs auch) zugestandenermaßen dieser „Genosse“ mit dem Propheten identisch ist, und andrerseits das Weib diesem Genossen schon die Ehe gebrochen hat, als dem Propheten geboten wurde: „Gehe, liebe sie“, so folgt unwidersprechlich daraus, daß wir bei K. 3, 1 nicht im Anfange der Ehe des Propheten mit ihr stehen.

Soviel also steht uns schon jetzt fest: 1) das Weib in K. 3, 1 wird als ein vermähltes hingestellt, 2) als ein von ihrem Gemahl noch geliebtes, aber dennoch 3) die Ehe brechendes; 4) der Gemahl ist abbildlich der Prophet, urbildlich Jehova, folglich ist 5) das Weib in K. 3, 1 identisch mit der Gomer, und es beginnt 6) mit dem Gebote: „Gehe, liebe ꝛc.“ eine neue Episode in der Ehe des Propheten, deren Voraussetzung das ehebrecherische Weggelaufensein des Weibes, und deren Motiv theils die dennoch fortdauernde Liebe des Propheten, theils der ausdrückliche Befehl Jehova's an den Propheten ist, sie wieder aufzusuchen und ihr die Fortdauer seiner Liebe zu bezeugen. —

Hengstenberg erkennt Nr. 1—4 dieser Resultate an, und vertheidigt sie selbst mit siegenden Gründen, Nr. 5 u. 6 dagegen erklärt er für willkührlich und unverständig. Wie aber, fragen wir erstaunt, wie ist ihm dies möglich? Sind ja doch Nr. 5. 6 nur nothwendig aus Nr. 1—4 sich ergebende Consequenzen? Durch welche Mittel ist es seiner Logik möglich geworden, diesen Consequenzen zu entgehen? Die Antwort lautet: durch dasselbe Mittel, das es ihm auch schon bei K. 1, 2 möglich machte, ein Hurenweib zu einer reinen, unberührten Jungfrau zu machen, indem er nämlich die Worte: „geliebt vom Genossen und ehebrechend" nicht von der Vergangenheit und Gegenwart, sondern ausschließlich von der Zukunft deutet. Man höre! Der Befehl: Liebe ein Weib ꝛc. soll soviel heißen als: „Nimm in Liebe ein Weib, die, ungeachtet sie von dir ihrem Freunde, geliebt wird (sc. werden wird), dennoch die Ehe bricht (sc. brechen wird), mit der du, ich sage es dir voraus in einem beständigen Wettstreit der Liebe und des Undankes, der gröbsten Verletzung der Liebe, dich befinden wirst." Von alle Dem steht aber kein Wort, keine Sylbe im Texte. Der Ausleger hat es Alles ganz auf eigene Hand hineingelegt. Doch hören wir auch seine Begründung und Erläuterung: „Die Participia stehen hier ganz ihrem gewöhnlichen Gebrauche gemäß, wonach sie die Handlung mit der Idee des Dauernden, des Zustandes aussprechen. Das: liebe, bezeichnet die der Ehe vorausgehende und sie bewirkende, das: geliebt, die während der Ehe und ungeachtet des fortgehenden Ehebruches ununterbrochen fortdauernde Liebe, wenn man nicht, was auch angeht, schon in das: liebe, das: nimm aus Liebe, und das: liebe fortwährend, zugleich legen will." — Wir übersehen die im letzten Satze so offen sich aussprechenden, wie uns scheint, nicht unbedenklichen Symptome einer ungesunden Hermeneutik, welche die Function der Exegese geradezu als ein „einlegen" bezeichnet, dem „Wollen" oder Nichtwollen des Auslegers eine solche Bedeutung zuschreibt, und das „auch angehen" so unbefangen hinstellt. Dagegen können wir ihm die verdiente Rüge in Betreff der aufgestellten grammatischen Regel über den Gebrauch der Participia nicht ersparen. Das Participium spricht allerdings „die Handlung

mit der Idee des Dauernden aus", aber nie und nimmer kann es in solchem Zusammenhange eine Dauer bezeichnen, deren Anfang erst noch in der Zukunft sich entfalten soll. Ein „liebender" Vater (das, sollte man meinen, versteht jedes Kind) ist nicht ein Vater, der erst über kurz oder lang anfangen wird, zu lieben, sondern ein solcher, der in der Zeit, von welcher die Aussage gilt, schon angefangen hat, zu lieben und noch fortdauernd liebt, — ebenso ist ein „geliebtes" Weib nicht ein solches, das erst später geliebt werden wird, sondern ein solches, das schon vorher geliebt worden ist und zur Zeit noch geliebt wird.

Was aber so als grammatisch unmöglich sich erweist (nämlich daß die Prädicate „geliebt vom Genossen und ehebrechend" als Weissagung von der Zukunft anzusehen), ist auch sachlich, wie sich zwingend aus Vs. 3 ergiebt, unmöglich. Hier ist von einem Detentionszustande die Rede, in welchen der Gemahl das Weib „auf viele Tage" versetzt: sie enthält sich aller Hurerei mit fremden Männern, aber auch der Gemahl würdigt sie noch nicht der Beiwohnung. Und dieser Detentionszustand knüpft sich unmittelbar, logisch und sachlich, an den Kauf (?) des Weibes in Vs. 2 an; er tritt in Folge desselben und unmittelbar nach demselben ein. Man könnte nun auf diesem Standpunkte noch sagen: das Weib hat vielleicht nicht Wort gehalten, sie hat trotz ihres Versprechens doch gehurt, und somit die (nach Hengstenberg) in Vs. 1 geweissagte Ehebrecherei eben in diesem Detentionszustande begangen. Allein auch dann müßte man in Vs. 3 eine Nachricht darüber erwarten, die aber gänzlich fehlt. Und lesen wir weiter Vs. 4. 5, wo die in Vs. 3 geschilderten Zustände des Abbildes in die entsprechenden zukünftigen Zustände des Urbildes umgesetzt sind, so muß diese Auskunft vollends als unzulässig zurückgewiesen werden. Das hat auch Hengstenberg erkannt. Er hilft sich aber in dieser Noth damit, daß er zwischen Vs. 2 u. Vs. 3 sich auf eigene Hand hinzudenkt (s. oben): Und ich nahm sie mir zur Ehe, und ich liebte sie, und sie brach die Ehe. Aber welcher Schriftsteller könnte so ungeschickt, so unverständig sein, das worauf Alles ankommt, was die nothwendige Unterlage für seine demnächst folgende Darstellung ist, dem Hinzudenken des Lesers

zu überlassen? Der Detentionszustand in Vs. 3 ist offenbar ein Strafzustand. Er setzt vorangegangene Untreue des Weibes voraus. Von einer solchen berichtet Vs. 2 nichts, wohl aber Vs. 1, wo das Weib von vornherein als ein ehebrechendes bezeichnet ist. Der Ehebruch ist also dem Kaufe (?) in Vs. 2 vorausgegangen. Wird nun zugestanden, wie Hengstenberg es thut, daß der Prophet und der Gemahl, an welchem das Weib sich durch Ehebruch versündigt hat, identisch sind, so folgt auch, daß weder Vs. 1 noch Vs. 2 von der ersten Anknüpfung des Ehebandes, sondern nur von einer Wiederanknüpfung des gelösten Ehebandes verstanden werden kann.

Wie sehr sich Hengstenbergs Beweisführung aber im Kreise der eigenen unbewiesenen Voraussetzungen herumdreht und den Wald vor lauter Bäumen nicht sieht, zeigt unter Anderm auch die Stelle auf S. 212, wo er unsre Auffassung mit den Worten bekämpft: „Die Liebe des Propheten zu seinem Weib muß der Liebe Gottes zu seinem Volke entsprechen; daß diese aber nicht auf die Liebe beschränkt werden darf, welche Gott der Gemeinde nach ihrer Bekehrung bezeigen wird, zeigt der Zusatz: und sie wenden sich zu andern Göttern und lieben Traubenkuchen; daraus geht hervor, daß die Liebe Gottes auch neben der Untreue hergeht, und folglich auch die sie abbildende Liebe des Propheten." Ich antworte: Ja freilich. Aber Sinn hat diese ganze Argumentation nur unter der Voraussetzung, daß die Prädicate „geliebt vom Genossen und ehebrechend" sprach- und sinnwidrig ausschließlich von dem zukünftigen Verhalten des Gatten wie des Weibes gedeutet werden könnten oder müßten, was eben nur Hengstenberg thut, nicht aber Einer der Unsrigen je gethan hat. Er ficht also gegen ein selbstgebautes Luftschloß, wähnend, das sei eine Festung des Gegners, nach deren Erstürmung sich dieser ergeben müsse.

Im Vorigen sind nun alle Einwürfe, welche unser Gegner auf S. 212 f. gegen die Auffassung, das in K. 3, 1 erwähnte Weib „sei seine frühere Gattinn Gomer" aufgestellt hat, sämmtlich bis auf einen erledigt, dieser lautet: „Der Kauf des Weibes in Vs. 2 setzt voraus, daß sie früher noch nicht im Besitze des Mannes gewesen." Wir aber haben eine Menge unabweisbarer Data gefunden,

welche das Gegentheil voraussetzen. Es fragt sich nun, ob der Schein der Unvereinbarkeit mit diesen Daten, der in dem Kaufen des Weibes liegt, unabweisbar sei. Um hierüber ins Reine zu kommen, prüfen wir zuvörderst die ausführliche Erörterung, welche Hengstenberg auf S. 218—20 seinem Satze widmet. Er sagt dort: „Man übersetzt gewöhnlich: da kaufte ich sie mir um 15 Silberlinge rc., und erklärt den Vers aus der im Orient herrschenden Sitte des Kaufens der Weiber von ihren Eltern. Die Bedeutung kaufen ist aber bei dem כָּרָה noch zweifelhaft." Hengstenberg will nämlich auch hier, wie an den andern Stellen (namentlich Deut. 2, 6; Gen. 50, 5 und 2 Chron. 16, 14), wo die Bedeutung „kaufen" angenommen worden ist, die gewöhnliche Bedeutung „graben" beibehalten wissen. Bei Deut. 2, 6 namentlich, meint er, reiche man mit dieser aus: „und auch Wasser sollt ihr graben von ihnen um Geld und trinken". Allein ich meine, v. Hofmann hat Recht, wenn er dagegen bemerkt: „Niemand wird Hengstenberg's Uebersetzung: Wasser sollt ihr graben von ihnen um Geld, — irgend verständlich finden, da ja die Israeliten Wasser aus schon vorhandenen, und nicht aus erst aufzufindenden Brunnen kaufen mußten [1]. Zum Graben nach Wasser, das ihnen allenthalben auf ihrem Wege frei stand, werden die Israeliten sicherlich nicht um Erlaubniß bei den Edomitern, durch deren eigentliches Gebiet sie nicht einmal hindurchzogen, nachgesucht und noch weniger ihnen dafür Geld geboten haben. Bei 2 Chron. 16, 14 kann es allerdings zweifelhaft sein, ob nicht die Bedeutung „graben" vorzuziehen sei. In Gen. 50, 5 ist sie aber wiederum ohne Zweifel unanwendbar, denn das Grab, in welchem

1) Den andern Gegengrund v. Hofmanns: „abgesehen davon, daß man zwar sagt כָּרָה בְּאֵר, aber nicht כָּרָה מַיִם" finde ich weniger schlagend, da die Construction כָּרָה מַיִם im Sinne von: nach Wasser graben, wenn sie so auch nicht mehr vorkommt, doch durch sonstige Analogien sich hinlänglich rechtfertigen ließe. — Dagegen tritt die Unmöglichkeit der Hengstenbergschen Auslegung noch entschiedener hervor, wenn man den ganzen Vers zusammenhängend liest: „Getreide zur Speise sollt ihr euch kaufen (אֹכֶל תִּשְׁבְּרוּ) von ihnen um Geld und es essen, und auch Wasser sollt ihr kaufen von ihnen um Geld und es trinken."

Jakob begraben werden wollte, war nach Gen. 49, 29 und 47, 30 die Höhle Makpelah bei Mamre, welche Abraham nicht gegraben, sondern gekauft hatte (Gen. 23, 16. 17), und die auch Jakob, wenn sie vielleicht unterdessen wieder in fremde Hände übergegangen war, nicht von Neuem zu graben, sondern von Neuem sich durch Kauf oder Vertrag wieder zu erwerben nöthig hatte.

Also Hengstenberg zieht es vor, zu übersetzen: „Ich grub sie mir um 15 Silberlinge ꝛc." Was aber kann ihm dies nützen? fragt vielleicht erstaunt der Leser. Doch man höre weiter! Dies: ich grub sie mir, hat er uns, ehe man die Hand umwendet, in: ich durchbohrte sie mir umgesetzt, dies deutet er dann um in ein: Ich durchbohrte ihr die Ohren für mich, und von da gelangt er denn endlich nach noch verschiedenen andern Um- und Eindeutungen zu dem Verständniß: Ich erwarb sie mir aus der Knechtschaft. Die Argumentation, in welcher dieser merkwürdige Um- und Eindeutungsproceß vollzogen wird, lautete vollständig also (S. 219): „Unserer Erklärung legen wir die Annahme zu Grunde, daß die ganze Kaufsumme 30 Sekel Silbers betrug. Diese gab der Prophet halb in Geld und halb in Geldeswerth. Das Chomer hielt nach Ezech. 45, 11 zehn Epha's, ein Letech war die Hälfte eines Chomer; so haben wir also, wie 15 Silberlinge, so auch 15 Epha's, und die Annahme liegt sehr nahe, daß das Epha Gerste damals einen Sekel galt; um so näher, da in 2 Kön. 7, 1. 16. 18 in der Zeit abnehmender Theuerung und bloß relativer Wohlfeilheit ⅔ Epha's Gerste einen Sekel kosteten. Warum halb in Gelde, halb in Naturalien, das läßt sich nicht mit voller Sicherheit angeben; ein Grund ist aber, da sonst kein Zug müßig steht, gewiß vorhanden. Vielleicht war es durch das Herkommen bestimmt, daß die Summe, wodurch man Leibeigene erkaufte, auf diese Weise erlegt wurde. Es wurde dadurch die Niedrigkeit ihres Zustandes angedeutet. Die Gerste wurde im ganzen Alterthum gering geachtet, vile hordeum.. Auf Leibeigene oder Knechte werden wir schon durch die Angabe der Summe unwillkührlich geführt. Sie ist grade diejenige, welche gewöhnlich für einen Knecht oder ein

Magd (Exod. 21, 22) gegeben wurde. Bestätigt wird diese Erklärung durch das וָאֶכְּרֶהָ („ich grub sie mir"). Dem Knechte, der seinem Herrn zu beständigem Gehorsam verpflichtet, der ihm leibeigen geworden war, wurden die Ohren durchbohrt, Exod. 21, 5. 6. Deut. 15, 17, wo noch hinzugefügt wird: und deiner Magd sollst du eben so thun. Hier steht dafür nach der Sitte, die Namen der Glieder in häufigen Phrasen wegzulassen, das bloße Durchbohren. Also s. v. a. ich machte sie mir leibeigen. Nicht eine Freie war es, die der Prophet zur Ehe begehrte, sondern eine Leibeigene, die er vorher aus der Knechtschaft loskaufen mußte, die ihm also doppelt verpflichtet war, über die er ein doppeltes Recht hatte. Die Beziehung auf die Sache (nämlich die Loskaufung Israels aus dem Diensthause Aegyptens durch den Herrn) ergiebt sich ganz von selbst."

Wir haben diese Argumentation in ihrer ganzen Ausdehnung hierher gesetzt, um sie als Ganzes unmittelbar auf den Leser wirken zu lassen. Nun aber werden wir sie auch nach ihren einzelnen Bestandtheilen zu prüfen haben.

Schon die Grundlage der ganzen Argumentation, daß die Kaufsumme grade 30 Sekel betragen habe, ist eine willkührliche, mehr als problematische. Daß die Annahme, ein Epha Gerste habe damals im Werthe einem Sekel Silber gleichgestanden, nicht schon deshalb „sehr nahe" liege, weil 1 Chomer und 1 Letech zusammen = 15 Epha sind, und somit ebenso viel Epha's Gerste als Sekel Silbers dargeboten wurden, würde selbst dann nicht einmal zugegeben werden können, wenn statt 1 Chomer und 1 Letech die allerdings gleiche Quantität von 15 Epha angegeben worden wäre, wie man doch erwarten sollte, wenn die Uebereinstimmung der beiderseitigen Funfzehn-Zahl so bedeutungsvoll und beziehungsreich gewesen wäre. Noch problematischer und willkührlicher ist die Ausbeutung der Stellen in 2 Kön. 7 für diesen Zweck; denn Elisa's Verkündigung, daß schon am nächstbevorstehenden Tage 2 Sea = ²/₃ Epha Gerste nur einen Sekel gelten würden, kann eben so gut und noch besser so verstanden werden, daß der Getreidepreis sogar unter das gewöhnliche Niveau fallen werde, als daß er nur wenig

noch über demselben stehen werde. Die Erzählung stellt den Umschwung, welchen die plötzliche Flucht der Assyrer hervorrief, augenscheinlich nicht unter den Gesichtspunct einer „bloß abnehmenden Theuerung und bloß relativer Wohlfeilheit“, sondern unter den des grellsten Contrastes zur bestehenden Theuerung und einer beispiellosen Wohlfeilheit. Die Vermuthung aber, daß es üblich gewesen sei, den Kaufpreis von 30 Sekel für einen Leibeigenen halb in Geld, halb in Gerste zu erlegen, ist eine völlig bodenlose und höchst seltsame, der wohl Niemand so leicht das Prädicat der Wahrscheinlichkeit zugestehen wird.

Den Gipfel der Willkühr ersteigt aber Hengstenberg's Argumentation im Folgenden, wo sie die beiden Gesetzesstellen Exod. 21, 32 und 21, 5. 6 für sich ausbeutet. In der ersten wird angeordnet, daß, wenn ein stößiger Ochse einen Leibeigenen, sei es Knecht oder Magd, so stößt, daß er davon stirbt, so soll der fahrlässige Besitzer des Ochsen dem Herrn des Leibeigenen eine Geldbuße von 30 Sekel erstatten, und der Ochse getödtet werden. Und daraus zieht nun Hengstenberg den Schluß, daß der stehende, gesetzliche Kaufpreis für einen Leibeigenen, gleichviel ob jung oder alt, ob gesund oder krank, ob kräftig oder schwächlich, ob Mann oder Weib, ob Hebräer oder Ausländer [1]), stets 30 Silberlinge betragen habe, nie mehr oder weniger habe betragen können oder dürfen! Von dem Kaufe eines Leibeigenen ist ja doch hier überall nicht die Rede, sondern nur von dem Strafersatze für einen durch Fahrlässigkeit umgekommenen Leibeigenen. Wie sollte auch das Gesetz sich darauf haben einlassen mögen, ein für allemal den Kaufpreis für einen Leibeigenen überhaupt festzusetzen? wie sollte es vollends dabei so unverständig haben sein können, zu gebieten, daß für einen kräftigen Mann nicht mehr gezahlt werden dürfe, als für ein schwaches Weib, einen vom Alter gebeugten Greis, oder ein kleines Kind, und für einen Kränklichen und Gebrech-

1) Ein hebräischer Knecht mußte nach Ablauf einer sechsjährigen Dienstzeit ohne Weiteres freigelassen werden (Exod. 23, 2), ein ausländischer dagegen war auf Lebenszeit leibeigen.

lichen nicht weniger als für ein Robusten, Kerngesunden? Ein Anderes aber war es bei der Fixirung eines Strafersatzes für einen durch Fahrlässigkeit umgekommenen Leibeigenen. Einen solchen festzusetzen, war ebenso weise und verständig, als jenes unweise und unverständig gewesen wäre. Und hier war es auch ebenso zulässig und angemessen, ein und denselben Preis ohne Rücksicht auf Alter, Geschlecht und Leibesconstitution des Getödteten zu fixiren, als es bei der Feststellung eines Kaufpreises unzulässig und unvernünftig gewesen wäre, auf solche Eigenschaften gar keine Rücksicht zu nehmen[1]. Denn hier war die Schuld der Fahrlässigkeit nicht größer, wenn das Unglück zufällig einen kräftigen Mann in seinen besten Jahren traf, und nicht geringer, wenn es etwa einen elenden Greis, ein schwaches Weib, einen gebrechlichen Kranken oder ein unmündiges Kind traf.

Noch ungleich willkührlicher wird die gegnerische Argumentation, indem sie das in Exod. 21, 6 und Deut. 15, 17 niedergelegte Gesetz mit dem eben besprochenen combinirt und auf unsern Fall anwendet. Dort wird nämlich angeordnet, daß einem hebräischen Knechte, wenn er nach Ablauf seiner sechsjährigen Dienstzeit statt der ihm dann durch das Gesetz zugesprochenen Freilassung noch länger und auf Lebenszeit seinem bisherigen Herrn zu dienen wünscht[2], mit einem Pfriemen das Ohr an der Thür oder dem Thürpfosten des Hauses durchbohrt werden soll, offenbar zum Zeichen, daß er nun auf immer diesem Hause leibeigen sein soll[3].

---

1) Die Schätzung, nach welcher diejenigen, die sich durch ein Gelübde dem Heiligthum zu eigen gelobt hatten, sich loskaufen sollten (Levit. 27, 2 ff.), zeigt, wie sehr der Anschauung des Gesetzgebers die durch Alter und Geschlecht bedingten Werthunterschiede präsent waren. Ein Mann von 20—60 Jahren sollte auf 50 Sekel, ein Weib gleichen Alters auf 30 Sekel, ein Knabe von 5—20 Jahren auf 20 Sekel, ein Mädchen gleichen Alters auf 10 Sekel, ein männliches Kind bis zu 5 Jahren auf 5 Sekel, ein weibliches auf 3 Sekel, ein Greis von 60 Jahren und darüber auf 15 Sekel, eine Greisinn auf 10 Sekel geschätzt werden.

2) Wozu die Anhänglichkeit an das Haus seines Herrn sowohl, als auch die Liebe zu Weib und Kind, welche er unter Umständen (Exod. 21, 4) hätte zurücklassen müssen, ihn bewegen konnte.

3) Das Ohr ist zu dieser symbolischen Procedur schwerlich als Organ des Hörens = Gehorchens gewählt, sondern wahrscheinlich nur, weil das Ohr, oder

Wie völlig incomparabel aber diese Sitte hier ist, muß, sollte ich meinen, auch dem Kurzsichtigsten sofort einleuchten, denn es handelt sich ja hier um nichts weniger als um den ersten Ankauf eines Sklaven, geschweige denn um den Ankauf einer Sklavinn behufs der Eheschließung mit ihr; und von Erlegung eines Kaufpreises ist dabei vollends nicht die Rede. Auch nicht aus der Knechtschaft in die Freiheit (zu welcher die Leibeigene als Gattin eines freien Mannes eo ipso gelangte, Exod. 21, 7—11), sondern umgekehrt aus der Freiheit in die Knechtschaft brachte jene Procedur. Es ist also eine gar seltsame Mißdeutung, wenn Hengstenberg uns versichert: „Ich durchbohrte sie mir" heiße so viel als: „ich machte sie mir leibeigen", und dann hinzufügt: „Nicht eine Freie war es, die der Prophet zur Ehe begehrte, sondern eine Leibeigene, die er vorher aus der Knechtschaft loskaufen mußte." Und wenn er sagt: „Dem Knechte, der seinem Herrn zu beständigem Gehorsam verpflichtet, der ihm leibeigen geworden war, wurden die Ohren durchbohrt", so ist das eine Umstellung oder vielmehr Entstellung der betreffenden Gesetzesstellen, aus der kein Mensch im Stande sein wird, das herauszulesen, was sie so klar und bestimmt aussagen, die vielmehr, wenn sie darauf berechnet wäre, dem Leser die irrige Meinung beizubringen, daß einem jeden Knechte, nach dessen Eintritt in die Leibeigenschaft die Ohren durchbohrt worden wären, nicht geschickter hätte ausgedacht werden können. Denn ohne grade in ausdrücklichen und ausschließlichen Widerspruch mit der Aussage der Originalstellen zu treten, verschweigt sie doch Alles, was einem solchen handgreiflich falschen Verständniß hätte vorbeugen können, obwohl grade das Verschwiegene der Kern und die Hauptsache, das eigentlich und allein Charakteristische der Gesetzesstellen ist, das was in ihnen als die eigentliche und einzige Basis, Voraussetzung und Bedingung des Durchbohrens des Ohres angegeben ist. Freilich,

---

vielmehr das Ohrläppchen (denn daß nur dies mit dem Pfriemen durchbohrt wurde, wird Niemand leugnen wollen), derjenige Theil des Körpers war, der ohne Schaden durchbohrt und angeheftet werden konnte.

hätte unser Gegner dies hervorgehoben, so würde es sogleich in die Augen gefallen sein, wie völlig incomporabel diese Gesetzesstellen sind, wie wenig sie eine derartige Combination mit Exod. 21, 32 zulassen, wie absolut unanwendbar sie vollends auf Hosea 3, 2 sind, — auch wenn man den dort befindlichen Ausdruck וָאֶכְּרֶהָ übersetzen dürfte: „ich durchbohrte sie.“

Aber auch diese Uebersetzung ist wiederum nur ein neues handgreifliches quid pro quo. Denn כרה kann wohl graben oder bohren heißen, nicht aber durchgraben oder durchbohren; eine Uebersetzung, die an keiner einzigen Stelle anwendbar ist, auch nicht in Ps. 40, 7[1]. Durchbohren heißt im Hebr. רצע (wovon מַרְצֵעַ der Pfriemen), das ist auch der Ausdruck, der in Exod. 21, 6 gebraucht ist. Hätte nun Hosea in K. 3, 2 auf jene Gesetzesstelle anspielen wollen, so hätte er umsomehr denselben Ausdruck statt seines וָאֶכְּרֶהָ gebrauchen müssen, als alles Uebrige in seiner Rede möglichst heterogen ist. Aber auch sogar, wenn statt כרה das genuine רצע gebraucht wäre, würde doch auch dann noch das Object des Durchbohrens (das Ohr) nicht fehlen dürfen, da grade

1) In der ersten Aufl. der Christologie III, 29 hieß es noch: „daher die Redensart: כָּרָה אָזְנַיִם, die Ohren durchgraben oder durchbohren, gradezu für zu eigen machen Ps. 40, 7.“ In der zweiten Aufl. ist dieser Satz gestrichen. Im Psalmencommentar II, 335 schon hatte der Verf. sich für diejenige Auslegung entschieden, nach welcher „der Sänger in diesen Worten den Gehorsam, zu dem ihn Gott innerlich angeleitet, den Opfern entgegenstellt, s. v. a.: du hast mich hörend, gehorsam gemacht.“ Und das ist ohne Zweifel die einzig richtige Deutung. Um so mehr muß es aber befremden, daß er dennoch die dazu möglichst schlecht passende Uebersetzung: „die Ohren hast du mir durchgraben“ festhält (S. 333)! Denn diese Uebersetzung zerstört in der That den Sinn der Stelle. „Du hast mir Ohren gegraben“ (s. v. a. du hast mir die Fähigkeit und Willigkeit zum Hören, Horchen, Gehorchen gegeben), — diese den hebr. Worten genau entsprechende Uebersetzung giebt einen vortrefflichen Sinn. Hengstenbergs Uebersetzung mißachtet aber nicht nur die Grammatik, derzufolge man bei dieser Uebersetzung den Artikel (die Ohren) erwarten müßte, und das Lexikon, indem כרה nicht durchbohren, sondern graben heißt, sondern bürdet auch dem heil. Autor offenbaren Unverstand auf. Denn die Ohren durchbohren“ heißt entweder, wie in Exod. 21, 6, das äußere Ohr (das Ohrläppchen) durchbohren, und hat dann mit dem „hörend machen“ nicht von ferne etwas zu thun, oder es ist der nach innen gerichtete Gehörsweg gemeint, dessen Durchbohrung aber nicht das Hören bewirken oder schärfen, sondern es zerstören und unmöglich machen würde.

darauf Alles ankommt, grade davon, und davon allein der eigenthümliche Sinn, welcher dem „Durchbohren" vindicirt werden soll, abhängig ist. Hengstenberg meint freilich: „hier stehe dafür nach der Sitte, die Namen der Glieder in häufigen Phrasen wegzulassen, das bloße Durchbohren", aber er hat dabei leider vergessen, den Nachweis zu liefern, daß כָּרָה אֹזֶן „eine häufige Phrase" ist. Dasselbe kommt auch nicht ein einziges Mal im A. T. vor, und nicht ein einziges Mal wird auch כרה ohne אזן für „das Ohr durchgraben" gebraucht.

Auch v. Hofmann (S. 208) ergeht sich leider bei der Deutung des in K. 3, 2 angegebenen Preises auf derselben willkührlichen Fährte, welche Hengstenberg eingeschlagen, — aber freilich nach andrer Richtung hin. Er bestreitet zwar mit Recht die Beziehung des Preises auf Exod. 21, 32 und nicht minder die des ואכרה auf Exod. 21, 6. Aber auch er hält daran fest, daß 15 Epha Gerste = 15 Sekel Silbers seien, der ganze Kaufpreis also auf 30 Sekel Silbers, oder, was damit gleichbedeutend, auf 30 Epha Gerste sich belaufen habe. Und auf dieser Grundlage rechnet er heraus, daß der Prophet dem Weibe auf 300 Tage ausreichend Nahrung gegeben. „Zunächst fällt auf, sagt er, daß grade Gerste genannt ist, wovon nur die Armen Brod aßen; sodann daß man den zehnten Theil einer Epha für die tägliche Nahrung eines Menschen rechnete [1]). Das buhlerische Weib ist demnach in solche Armuth versunken, daß sie für Gerstenbrod auf 300 Tage gerne ihre Buhlerei daran giebt, und sichs gefallen läßt, zu warten, bis der Mann, welcher ihr das bietet, zu ihr kommt. Sollte es sich nun zufällig so treffen, daß die 65 Tage vom ersten des Monats Abib bis zum Pfingstfeste mit jenen 300 zusammen ein ganzes Jahr ausmachen.... Die heiligen Wochen bis Pfingsten bedeuten die Zeit, da Jehova mit seinem Volke lebt; dem übrigen Theil des Jahres vergleicht sich die Zeit, da er sein Volk auf sich warten läßt. Erst mit dem Anbruch des neuen Jahres stellt sich das zu

---

1) Exod. 16, 16. 36. Hier ist von der ersten Mannaspeisung in der Wüste die Rede, und es wird verordnet, daß für jeglichen Kopf täglich nur ein Omer (der 10. Theil eines Epha) davon als ausreichende Tagesportion gesammelt werden solle.

Anfang des vorigen eingegangene Verhältniß zwischen ihnen wieder her. Bis dahin reicht Jehova seinem Volke kümmerliche Lebensfristung (vgl. Vs. 4); dann aber giebt er ihm wieder als seinem Ehegemahl vollen Antheil an allen seinen Gütern (Vs. 5). Mit Jahresanfang zog Israel aus Aegypten, mit Jahresanfang zog es in Kanaan ein. Eine Zeit, wie damals, kehrt nun wieder (2, 17); aber keine Versündigung wird beim neuen Eintritt in das heilige Land, wie beim ersten die Aussicht in die Zukunft trüben, sondern Jehova verwandelt das Thal Achor in ein Thor der Hoffnung."

Auch hier ist, von der richtigen und aus Vs. 3 im Abbilde, aus Vs. 4 im Urbilde sich zwingend ergebenden Grundanschauung, daß der Prophet sein ehebrecherisches, aber durch Noth und Elend gebeugtes Weib in einen lange dauernden Straf- und Detentionszustand versetzt habe, in welchem er sie, jedoch nur kümmerlich, erhält und ernährt, — davon abgesehen, sage ich, ist auch hier Alles willkührlich und phantastisch. Was in aller Welt hat unsere Stelle doch mit den 65 Tagen vom ersten Abib bis zum Pfingstfeste zu thun? Keine Sylbe in unserm ganzen Texte weist darauf hin. Warum sollen grade diese 65 Tage, nicht mehr und minder, die Zeit abbilden, da Jehova mit seinem Volke lebt? Etwa, weil mit Pfingsten die Erntezeit abgeschlossen ist? Aber grade nach der Erntezeit konnte das Volk sich ja erst recht gütlich thun an den Erntesegnungen seines Gottes. Und warum wird grade der erste Abib als Anfangstermin des Lebens Gottes mit Israel gesetzt? warum nicht lieber der 14. Abib, mit welchem sein Auszug aus dem Hause der Knechtschaft, und das Leben Jehova's mit der aus der Knechtschaft erlösten Braut wirklich erst begann? oder der 10. Abib, an welchem das Volk durch den Jordan schreitend seinen Einzug in Kanaan hielt (Jos. 4, 19)? — Und daß ein Omer Gerste als tägliche Nahrungsportion für einen Menschen gegolten, kann aus Exod. 16, 16. 36 ebenfalls nicht erwiesen oder wahrscheinlich gemacht werden, da Manna keine Gerste, und Gerste keine Manna ist, — außerdem auch dort nicht gemeint ist, daß Israel ausschließlich von einem Omer Manna täglich je für den

Kopf habe leben sollen. Und zum Leben ohne andre Hülfsquellen (die doch hier nach Vs. 3 negirt werden müssen) gehört auf die Dauer (und es waren ja „viele Tage“ Vs. 3) doch noch etwas mehr als bloß $^1/_{10}$ Epha Gerste täglich; wenigstens wird auch an die nothdürftigste Kleidung gedacht werden müssen. Ich aber meine, wie die 15 Epha Gerste für die nothdürftigste Nahrung, so waren die 15 Sekel Silbers für die Beschaffung der nothwendigsten andern Lebensbedürfnisse bestimmt.

Doch kehren wir zu der noch unerledigten Frage nach dem hier obwaltenden Begriffe des Wortes כרה zurück. Da es mit Hengstenberg's „Durchbohren“ nicht geht, so werden wir mit allen Lexikographen, Uebersetzern und Auslegern ein doppeltes כרה, wenigstens eine doppelte, eventuell weit von einander abliegende Bedeutung des vielleicht ursprünglich einigen Wortes, annehmen müssen. Zu den schon oben erwähnten Stellen Deut. 2, 6 und Gen. 50, 5, wo die Bedeutung graben ebenso unanwendbar ist, wie in Hos. 3, 2, kommen noch die Stellen Hiob 6, 27 und 40, 30. Hier kommt כרה mit על construirt in der Bedeutung: um etwas handeln, einen Handel schließen, es verhandeln vor. Im Arabischen treten in den verschiedenen Conjugationen des entsprechenden Verbs كرى neben der Bedeutung des Grabens auch die des Miethens, Vermiethens, Dingens, Bedingens, An-sich-bringens, Handelns, Erhandelns, Verhandelns hervor, und das davon abgeleitete Nomen كرو bedeutet Contract (Pacht-, Mieth- Kaufvertrag). Es wird daher am Rathsamsten sein, als Grundbedeutung des Wortes eine solche anzunehmen, die allen jenen Begriffen gemeinsam ist, und diese kann wohl kaum eine andre sein als: dingen, handeln, einen Contract schließen [1], — welche dem Kaufen wie dem Verkaufen, dem Miethen wie dem Vermiethen gemeinsam ist. Rückerts Uebersetzung: „Ich bedingte sie mir um 15

---

1) Vielleicht ließe sich aber auch dieser Begriff noch auf die Bedeutung graben zurückführen, so daß das Eingraben = Aufzeichnen des Contractes, zunächst damit bezeichnet worden sei. Hat ja doch auch כתב, *γράφειν*, ursprünglich die Bedeutung des Eingrabens.

Silberlinge" möchte demnach wohl die geeignetste sein, — damit stimmt auch Luther's Uebersetzung: „Ich ward mit ihr eins um 15 S." im Wesentlichen überein.

Das Weib hatte sich nach K. 2, 7 von seinem Manne, um ungehemmt seinen Lüsten fröhnen zu können, losgesagt und entfernt. Er mußte, wenn er sie nicht ganz und gar Preis geben, nicht ganz und gar sich selbst und ihrem Verderben überlassen wollte, sie aufsuchen, sie von Neuem sich zu eigen machen. Und das Weib, das auf seinen buhlerischen Wegen in solche Noth gerathen ist, daß es schon zu sich gesagt (K. 2, 9): „Ich will wieder zurückkehren zu meinem Manne, denn besser war mir damals denn jetzt", — ist ganz in der geeigneten Verfassung, auf seine Anträge willig einzugehen, auch unter so ungünstigen Bedingungen, wie er sie ihr zu ihrer eigenen Zucht, und zum weissagenden Vorbilde dessen stellen muß, was dereinst auch Jehova an seinem ehebrecherischen Weibe thun wird (Vs. 4, 5). Der Prophet nahm sie nämlich nicht sofort wieder in sein Haus und Bette auf, sondern er versetzte sie (nach V. 3) zu ihrer Zucht und Besserung in eine „lange" Detentionszeit, in welcher sie sich alles Umgangs mit andern Männern zu enthalten verspricht, ohne doch auch schon des ehelichen Umgangs mit dem beleidigten Gatten gewürdigt zu werden. Erst die Bewährung in dieser Strafzeit kann und soll sie dazu würdig machen. Aber für ihren Lebensunterhalt während dieser Zeit sorgt der Gemahl, zwar nicht mit glänzender Freigebigkeit, sondern, und zwar absichtlich, zu ihrer heilsamen Demüthigung, in nur kümmerlicher ärmlicher Weise. Zu ihrer Nahrung giebt er ihr das geringste, schlechteste Brot, Gerstenbrot, vile hordeum. Und weil der Mensch doch nicht füglich von Gerste allein leben kann, und selbst bei der ärmlichsten Lebensart noch andre Bedürfnisse sich einstellen, giebt er ihr dazu noch eine entsprechende Summe in baarem Gelde, um auch solche nothdürftig bestreiten zu können.

Ich wüßte in der That nicht, warum ein solcher Fortgang der Sache nicht als im Bereiche äußerer Wirklichkeit liegend angesehen werden könnte, und was bei solcher durch die Textesworte und den Zusammenhang dargebotenen Auffassung Unwahrschein-

liches, Unangemessenes oder gar Undenkbares sein sollte. Selbst noch in unserer Zeit, bei unsern so vielfach andersartigen Verhältnissen und Anschauungen könnte eine derartige unglückliche Ehe im Wesentlichen ganz denselben Verlauf nehmen, denselben Eventualitäten anheimfallen, denselben Maßregeln seitens des beleidigten Gemahls unterzogen werden. Und dort lag doch noch ein andres entscheidendes Moment, ein Moment von einzigartiger, unvergleichlicher Wichtigkeit vor, welches den Gemahl veranlaßte, die Sache wieder aufzunehmen und ihr grade diese Gestalt zu geben, nämlich die klar ausgesprochene Absicht, an und mit dem ehebrecherischen Weibe zu thun, was Jehova einst an dem dermalen in Abgötterei versunkenen Israel zu thun gedachte.

Wie bei K. 1, 2—6 fehlt übrigens auch hier „das: Gott hat mir aufgetragen, daß ich euch erzählen soll rc.", es fehlt jede, auch die leiseste Andeutung, daß wir es mit einem visionären, innerlichen Erlebniß zu thun haben. Die Worte des Befehls: „Nochmals gehe rc." und die entsprechende Beschreibung der Ausrichtung des Befehls: „Und ich bedingte sie mir um 15 Silberlinge rc." stehen auch hier so nackt, bestimmt und unzweideutig da, und Letztere gehört so unverkennbar in das Gebiet des äußern Verkehrs und der äußern Handlung, daß es unmöglich ist, sie mit gutem exegetischen Gewissen anders als äußerlich geschehen zu deuten. Auch hier ist die äußerlich-realistische Auffassung nicht nur die zunächst liegende, nein, sie ist die allein vorliegende, die allein zulässige. Auch hier „haben wir Handlung und nur Handlung vor uns, ohne irgend eine Andeutung, daß sie bloß fingirt", oder bloß innerlich erlebt sei.

Schließlich mache ich noch auf ein, so viel mir bekannt, noch nirgends geltend gemachtes Zeugniß von entscheidender Wichtigkeit für die äußerlich-realistische Deutung unserer Stelle aufmerksam. Ich meine nämlich die bedeutsame Incongruenz zwischen Abbild und Urbild, welche darin hervortritt, daß die Geschichte des Urbildes weiter fortgeführt ist als die des Abbildes, also ein bedeutender, ja der bedeutendste Theil der urbildlichen Geschichte ohne die entsprechende Analogie in der abbildlichen Geschichte geblieben ist. Und

es gilt dies nicht nur von unserm Abschnitte, sondern, wenn auch weniger deutlich hervortretend, auch schon vom ersten Abschnitte (K. 1). Dieser führt die Geschichte der abbildlichen Ehe von ihrem ersten Abschlusse an bis zu der Zeit fort, wo dem Propheten von seinem Weibe drei Kinder geboren sind, deren unheilverkündende Namen Boten bevorstehender Gerichte über das Volk Israel sind. Daran knüpft sich dann unmittelbar in K. 2, 1—3 zur urbildlichen Geschichte überspringend die Verheißung an, daß dereinst nach Vollziehung der durch die Unglücksnamen der Prophetenkinder angedrohten Gerichte sich das zerstreute Volk Jehova's wieder sammlen, einmüthiglich ein Haupt, offenbar aus dem Hause Davids (nämlich den Messias), sich setzen, und nun zu Denen, über welche früher verkündigt war: „Nicht-mein-Volk“ und „Nichtbegnadigte“, gesagt werden soll: „Mein-Volk“ und „Begnadigte.“ Dieser ganze Passus aus der Entwicklungsgeschichte des Urbildes entbehrt gänzlich der entsprechenden Analogie in der abbildlichen Geschichte[1]. Wir fragen: Warum? und wissen keine andre Antwort, als die: Weil die abbildliche Geschichte eventuell noch nicht so weit sich entfaltet hatte. Diese Antwort gilt aber begreiflich nur bei der äußerlich-realistischen Auffassung des Berichtes. Bei der parabolischen und visionären ist sie unzulässig. Denn dort war die Gestaltung der abbildlichen Geschichte von dem zeitlich-successiven und eventuellen Fortgang und Ausgang des angeknüpften Verhältnisses abhängig, hier dagegen lag sie bloß in der Willkühr des parabolischen oder visionären Interesses ohne alle Abhängigkeit und Hemmung von äußern Bedingungen.

Noch viel klarer und unabweisbarer, mit viel größerer und zwingenderer Beweiskraft stellt sich dieselbe Incongruenz bei K. 3, 1 ff. dar. Hier wird die Geschichte der abbildlichen Ehe, die in-

1) Sie würde, vom Urbild auf das Abbild übertragen, etwa so sich zu gestalten gehabt haben, daß die vom Propheten adoptirten, verwahrlosten Hurenkinder (1, 2) endlich nach langer Renitenz (K. 2, 6) gegen die Zucht des Adoptivvaters sich in demüthigem Gehorsam und bußfertigem Danke zu demselben bekehrt hätten und nun auch zum vollen Besitze aller Kindesrechte, zum vollen Genusse der Vaterliebe gelangt wären.

zwischen sich weiter entfaltet hat, bei dem Punkte wieder aufgenommen, wo das Weib des Propheten, das wieder in ihr früheres Unzuchtsleben zurückgefallen ist und den Gemahl böswillig verlassen hatte, so sehr in Noth und Elend gerathen ist, daß sie auch unter den demüthigendsten Bedingungen zur Rückkehr willig ist, — und bis zu dem Punkte fortgeführt, wo der beleidigte Gemahl sie auf lange Zeit in einen Straf-, Zucht- und Detentionszustand versetzt hat. Damit verläßt der Bericht die Geschichte der abbildlichen Ehe und springt zur Darstellung des entsprechenden Detentionszustandes in der urbildlichen Ehe über (Vs. 4). Aber er führt die Entwickelung des Drama's hier noch weiter bis zum Ende der Detentionszeit und bis zu dem Momente der vollen Wiedervereinigung mit dem nun vollständig versöhnten Gemahle fort. Dafür aber fehlt in der Darstellung der abbildlichen Geschichte jede Analogie. Warum? Offenbar, weil dieselbe sich eventuell noch nicht so weit abgewickelt hatte, und daher begreiflicherweise nicht anticipirt und als geschehen hingestellt werden konnte. War die abbildliche Geschichte aber bloß Parabel oder Vision, so läßt sich dieselbe Unvollständigkeit, dieser Mangel des versöhnenden und vollendenden Abschlusses in ihr auf keine Weise erklären und rechtfertigen.

Wiederholt weisen unsre Gegner darauf hin, daß die realistische Auffassung von Hos. 1—3 die prophetische Analogie, in demselben Maße gegen sich, wie die parabolische oder die visionäre Auffassung dieselbe für sich habe. Wir sind im Verlaufe unserer Untersuchung schon öfter auf die Vergleichung analoger Darstellungsweisen geführt worden, und haben dabei jedesmal das Gegentheil jener Behauptung bewährt gefunden. Hier wird es indessen am Platze sein, noch einen zusammenfassenden Blick auf dieses Gebiet zu werfen.

Wir stellen den schon oben eingehender begründeten Kanon an die Spitze: Alles was ein Prophet als von ihm selbst gethan oder erlebt berichtet, ist, wenn nicht bestimmte Anzeichen des Gegen-

theils vorliegen, nicht als Parabel, nicht als Vision, sondern als äußerlich-wirkliches Thun und Erleben aufzufassen. Als Anzeichen vom Gegentheil können wir aber nur gelten lassen: 1) den ausdrücklichen Hinweis des Berichtes auf eine visionäre Grundlage oder eine parabolische Fiction, — und 2) die physische Unmöglichkeit des Berichteten ohne Concurrenz eines Wunders. Demnach können als mustergültige Beispiele eines Berichtes über eigenes, der äußern Wirklichkeit angehöriges und doch symbolisch oder typisch bedeutsames Thun und Handeln eines Propheten Jer. 19 und 28, so wie Jes. 7, 3; 8, 3. 4 geltend gemacht werden. Namentlich können die beiden Jesaia-Stellen um so schlagender mit unserm Berichte verglichen werden, als sie sich zum Theil in demselben Gebiete (des Kinderzeugens und Kinderbenennens) bewegten, welches auch dort die Grundlage der symbolischen Vergegenwärtigung bildet. Und wie sehr hier die Analogie formal und material zutrifft, ist schon oben wiederholt gezeigt worden. Wodurch andrerseits aber eine prophetische Erzählung sich als Parabel kund giebt, zeigt am klarsten Nathans Erzählung vom einzigen Schäflein des armen Mannes (2 Sam. 12), oder Jesaia's Parabel vom Weinberge seines Freundes (Jes. 5). Der augenfällige Mangel aller und jeder Analogie zwischen diesen Darstellungen und unserm Berichte springt auch dem Blödsichtigsten in die Augen. Als Muster der Darstellung eines unzweifelhaft visionären Erlebnisses kann unter vielen andern Ezechiels Gesicht von der Auferstehung der Todten (K. 37) hingestellt werden, und auch hier wird Niemand irgend-welche Analogie mit Hos. 1, 2—9 und 3, 1—3 zu erkennen im Stande sein.

Aber allerdings, so klar und durchsichtig, so unzweifelhaft und selbstverständlich wie in diesen Fällen ist die Erkenntniß, welchem der drei Gebiete ein prophetischer Bericht zuzuschreiben, nicht immer. Wir werden daher die von unsern Gegnern als Analoga ihrer eigenen Auffassung uns entgegengehaltenen anderweitigen Data näher anzusehen haben. Daß sie dazu die schlagendsten oder doch scheinbarsten Beispiele ausgewählt haben, darf ja wohl vorausgesetzt werden, und diese Voraussetzung wird uns entschuldigen, wenn wir

uns auf die Beleuchtung dieser Beispiele beschränken, — um so mehr, als uns begreiflich hier der Raum fehlt, um uns auf eine erschöpfende, d. h. alle möglichen derartigen Beispiele herbeiziehende, Behandlung des Gegenstandes einlassen zu können.

Hengstenberg begnügt sich (S. 208) mit der Versicherung, daß eine ganze Anzahl unläugbar und allgemein zugestanden bloß innerlich vorgegangener symbolischer Handlungen vorhanden sei, ohne solche namhaft zu machen. Schmieder führt (S. 105) Ezech. 4 an, Simson (S. 71) Jer. 25, 15 ff. und Sach. 11, 4 ff. Prüfen wir, ob die vermeintliche Analogie dieser Beispiele mit unserm Berichte wirklich zutreffend ist.

Wie wenig die Vergleichung mit Ezech. 4 zutrifft, zeigt sich auf den ersten Blick. Denn 1) wird hier ausdrücklich gesagt, daß alles in K. 3, 24 bis zum Ende des 4. Kap. (und darüber hinaus) Berichtete innerhalb einer Vision gelegen[1]), wovon bei Hosea 1—3 keine Spur zu finden ist. 2) Der Bericht enthält physisch-Unmögliches[2]), was bei Hos. 1 und 3 kein vernünftiger Mensch behaupten wird. Und 3) dem Propheten wird in Ezech. 4 zwar in der Vision gesagt: „Thue das“, nicht aber wird auch berichtet, daß er, sei es in, sei es nach der Vision, es wirklich gethan habe; während bei unserem Propheten dem Befehle: „Thue das!“ auch jedesmal sofort der Bericht: „Und er (ich) that es“ folgt. Es kam also bei Ezechiel bloß auf die Darstellung der Idee, bei Hosea aber vor Allem auf die Darstellung der That an.

Nicht viel besser steht es um die von Simson angezogenen Beispiele. Dem Jeremias wird K. 25, 15 geboten: „Nimm den

---

1) Zuerst in 3, 22 die innere Einsprache: „Gehe ins Thal hinaus, daß ich dort mit dir rede“, dann Vs. 23 der Bericht, daß der Prophet diesem Befehle nachgekommen, und dort dasselbe Gesicht von der auf dem Cherubwagen thronenden Herrlichkeit Jehova's über ihn gekommen sei, welches er bereits früher K. 1, 1 ff. geschaut und beschrieben hat. In diesem Gesichte verkündigt dann Jehova ihm, was er thun solle.

2) Denn nahezu physisch-unmöglich ist es (Vs. 4 ff.), 390 Tage erst auf der linken und dann noch 40 Tage lang ununterbrochen auf der rechten Seite zu liegen, — und vollends physisch-unmöglich ist es, sich die Schuld des Hauses Israels, und dann die Schuld des Hauses Juda's während dieses Liegens auf einer Seite aufzulegen, und die eine 390, die andre 40 Tage lang zu tragen.

Becher Weins, diese Gluth aus meiner Hand, und tränke damit alle Völker zu denen ich dich sende, daß sie trinken und wanken und rasen vor dem Schwerte, das ich sende unter sie." Dann wird Vs. 17 ff. berichtet: „Und ich nahm den Kelch aus der Hand Jehova's und tränkte alle Völker, gegen die Jehova mich gesendet," — und als solche werden gegen 30 Völker aus allen, auch den entlegensten Welttheilen und Weltgegenden namhaft gemacht. Kein vernünftiger Mensch wird hier an eine äußerlich-wirkliche und buchstäbliche Ausführung des Befehls denken [1], aber eben deshalb wird auch kein Besonnener diesen Bericht als eine zutreffende Analogie mit dem Berichte in Hos. 1—3 geltend machen, und sich dadurch berechtigt halten wollen, Hosea 1. 3 nach Analogie von Jer. 25 zu deuten. Denn bei Jeremias ist die Ausführung physisch-unmöglich und daher von vorn herein Befehl und Ausrichtung als bloß bildlich und idealistisch gekennzeichnet, während bei Hosea durchaus nichts physisch-Unmögliches geboten oder gethan wird.

Dasselbe gilt von Sach. 11. Denn ein Stab Huld liegt eben so wenig im Bereiche physisch-äußerlicher Existenz als ein Stab Verbindung (Vs. 7. 10. 14), und die drei schlechten Hirten in Vs. 8 (mag man unter diesen Hirten mit Hengstenberg die drei obrigkeitlichen Stände der ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς und πρεσβύτεροι oder mit v. Hofmann die drei ersten Weltmächte, oder mit den Rationalisten drei beliebige ephraimitische Könige verstehen) im eigentlichen Sinne zu vertilgen, war dem Propheten Sacharja eben so sehr unmöglich oder unthunlich, als es dem Propheten Hosea möglich oder thunlich war, im eigentlichen Sinne ein Hurenweib

[1]) Auch an ein visionäres Erleben und Thun ist hier nicht zu denken. Vielmehr ist der Taumelbecher, welchen der Prophet aus Jehova's Hand empfängt, um damit die Völker der Erde zu tränken, nur reines Bild oder Allegorie von der Gericht- und Strafe- nicht bloß verkündenden, sondern auch bewirkenden Macht, die dem echten Propheten-Worte nach Jer. 1, 10 (vgl. 1 Kön. 17, 1) innewohnt. Das bestätigt sich auch durch den zweimaligen Zusatz: zu welchen ich dich sende (gesandt habe). Denn auch dies „Senden" ist weder ein innerlich noch äußerlich ausgeführtes persönliches Hingehen, sondern nur ein Hingehen durch das gegen die Völker gerichtete Propheten-Wort.

zu heirathen und mit ihr Kinder zu zeugen. Auch dort ist der bloß innerliche Charakter des berichteten Vorganges also durch den Inhalt selbst indicirt.

Berichtigungen.

S. 51 Z. 8 v. u. l. in st. im
S. 51 Z. 1 v. u. l. Chomer st. Gomer
S. 58 Z. 14 v. o. l. רע st. דע
S. 58 Z. 3 u. 2 v. u. l. מנאפת st. תנאפת
S. 58 Z. 2 v. u. l. ענבים st. עבבים

